Josep-Oriol Tuñí
Xavier Alegre

Escritos joánicos y cartas católicas

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

Verbo Divino

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. La Biblia en su entorno

*2. Biblia y Palabra de Dios

3. El Penateuco y la historiografía bíblica

*4. Los libros proféticos

*5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

7. Escritos paulinos

*8. Escritos joánicos y cartas católicas

9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I) (en prensa)

10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

* Publicados

Josep-Oriol Tuñí
Xavier Alegre

Escritos joánicos y cartas católicas



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1995

Cubierta: Fresco del siglo XV en una iglesia de Chipre.

 · Fotocomposición: arte 4c, Pamplona (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA.1.347-1995
ISBN: 84-7151-909-7

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a C	Antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
ANRW	Aufstieg und Niedergang der romischen Welt (Berlin)
BuL	Bibel und Leben
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quaterly
CNT	Coniectanea Neotestamentica
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena)
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
d C	Despues de Cristo
ed eds	editor, editores
EstBib	Estudios Biblicos
EstE	Estudios Eclesiasticos
Fs	Festschrift (Homenaje)
HE	Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiastica
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia (Estella)
JBL	Journal of Biblical Literature
ms mss	manuscrito manuscritos
NRT	Nouvelle Revue Theologique
NT	Novum Testamentum, Nuevo Testamento
NTS	New Testament Studies
op cit	obra citada
p pp	pagina paginas
RB	Revue Biblique
RechSR	Recherches de Science Religieuse
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tubinga ^{3}1957ss)
RevTheolPhil	Revue de Theologie et Philosophie
s , ss	siguiente, siguientes
SGV	Sammlung gemeinverstandlicher Vortrage und Schriften der Theologie und Religionsgeschichte
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
TM	Texto masoretico

TRE	Theologische Realenzyklopedie (Berlín)
TS	Theological Studies
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TZ	Theologische Zeitschrift
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Las abreviaturas de los libros bíblicos siguen las señaladas en G. Flor Serrano / L. Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica* (Madrid 1979). De este mismo libro, así como del Elenchus Bibliographicus Biblicus, se ha tomado la gran mayoría de las abreviaturas y siglas. Se ha procurado sin embargo dar en muchos casos el nombre completo de la serie o revista que se cita.

PRESENTACIÓN

La presente obra, que ocupa el número 8 en la serie de diez volúmenes titulada *Introducción al estudio de la Biblia* (IEB), es de hecho el sexto que ve la luz. Contiene la introducción al evangelio según san Juan, a las tres cartas atribuidas a este apóstol, al Apocalipsis y a las cartas que la tradición ha atribuido a Santiago, Pedro y Judas. En todos los casos estos escritos bíblicos del Nuevo Testamento se estudian desde una triple perspectiva, literaria, teológica y socio-histórica. Xavier Alegre ha escrito las introducciones al Apocalipsis y a la carta de Santiago; el resto del libro es de Josep-Oriol Tuñí. Ambos son jesuitas, profesores en la Facultad de Teología de San Cugat, hoy unida a la Facultad de Teología de Cataluña en Barcelona. El profesor J.O. Tuñí es un conocido especialista internacional sobre los escritos de san Juan; el profesor X. Alegre es igualmente conocido en los medios científicos bíblicos e imparte habitualmente cursos en Barcelona y en Hispanoamérica. Con este volumen ponemos en manos del lector una introducción a estos escritos actualizada y competente, que ofrece los resultados adquiridos por la ciencia bíblica, así como las líneas actuales de investigación. Al estudio claro y detallado, en algunos casos incluso minucioso, de estos escritos neotestamentarios, se añade una selecta y amplia bibliografía orientadora, con referencia especial a los títulos en lenguas españolas, que abre caminos a la investigación y permite ampliar las cuestiones tratadas desde otras perspectivas. Asimismo, siguiendo la orientación de esta colección, se propone una gran variedad de ejercicios prácticos, orientados principalmente al trabajo directo sobre los textos bíblicos.

Pascua Florida de 1995
José Manuel Sánchez Caro
Coordinador del Consejo de Dirección

INTRODUCCIÓN A LOS ESCRITOS JOÁNICOS

1. Los escritos joánicos

Los escritos llamados joánicos que se atribuyen a la misma comunidad o escuela son el evangelio y las cartas. La tradición ha visto una cercanía o familiaridad entre el Apocalipsis y estos escritos, sin embargo resulta muy difícil establecer qué tipo de contacto existe entre ellos. El género literario del Apocalipsis, muy diverso tanto del evangelio de Juan como de las cartas, es una primera dificultad de cara a establecer un parangón cercano. Más aún, tanto el evangelio como incluso las cartas joánicas han sido muy parcos en utilizar la apocalíptica: más bien la han personalizado y no utilizan más que algunos conceptos o imágenes con un sentido muy diverso. Tal es el caso de expresiones consagradas del AT como por ejemplo «el último día», o la figura del «Hijo del hombre».

El estilo del Apocalipsis resulta también muy diverso del que tenemos en el evangelio de Juan o en las cartas. Mientras el griego del evangelio de Juan y de las cartas es sencillo y popular, pero correcto, en cambio el griego del Apocalipsis tiene frecuentes solecismos y faltas ostensibles de gramática griega que muchos autores han atribuido a que el griego no era la lengua del autor. En cualquier caso resulta difícil admitir que un mismo autor haya compuesto obras estilísticamente tan diversas como el evangelio de Juan y el Apocalipsis.

La forma como es utilizado el AT por el evangelio de Juan y el Apocalipsis presenta en uno y otro caso unas diferencias muy acusadas. Aparte de un uso profuso del AT, casi siempre según el tenor del texto hebreo, el Apocalipsis aprovecha muchos materiales de las visiones proféticas de Daniel y de Eze-

quiel. Este género literario, como veremos, será sólo un punto de referencia del evangelio de Juan, que no apela nunca a los contenidos de visiones o audiciones para hablar de la revelación.

Finalmente el esquema de fondo del Apocalipsis, que tiene en la historia un punto de referencia innegable y en cierta medida fundamental, no parece tener eco importante en el evangelio y las cartas llamadas de Juan, que, sin negar la historia, no la utilizan como vehículo fundamental de sus presentaciones teológicas. Esta última diferencia es importante porque marca el talante de una sensibilidad muy diversa, con esquemas mentales que difícilmente se pueden identificar y que, en cualquier caso, hacen muy difícil un parangón de fondo de estas dos obras.

En otro sentido, los datos que apuntan en la dirección de una cierta relación entre el Apocalipsis y los escritos joánicos son excesivamente débiles para probar una autoría común. Así la utilización de algunos conceptos comunes como «testimonio», la imagen cristológica del cordero –a pesar de utilizar vocablos griegos diferentes en uno y otro caso–, la utilización de algunos peculiares textos del AT, etc. Por último, hay que decir que la autoría del Apocalipsis –el vidente del Apocalipsis dice llamarse Juan– no resulta argumento en favor de un acercamiento que en cualquier caso resultaría muy extrínseco. El parentesco entre el Apocalipsis y el evangelio de Juan no parece ir más allá de ciertos trazos comunes, dentro de una gran diversidad.

La introducción que emprendemos se ceñirá por tanto al llamado evangelio de Juan y a las tres cartas que tradicionalmente se han atribuido al mismo autor. Este bloque resulta, sin embargo, de unas características sin paralelo en el NT. Digamos una palabra sobre este aspecto antes de entrar en la introducción a cada uno de estos documentos.

2. *El evangelio de Juan y las cartas*

El evangelio de Juan y las cartas ofrecen un horizonte de una cierta amplitud, con un hilo conductor interno de mucho peso. Se trata de documentos muy diversos por su género literario, por sus acentos doctrinales y por sus dimensiones. Sin embargo, pertenecen al mismo círculo o comunidad. El pe-

culiar vocabulario, el mundo mental, el estilo y la teología muestran unas afinidades notables. En este sentido resulta interesante poderlos situar en una secuencia que nos proporcione diversos momentos de la vida de un mismo grupo. Si bien no se ha alcanzado todavía unanimidad plena en el establecimiento de la secuencia que los engarza, sin embargo, parece cada vez más claro que debemos situar el evangelio de Juan antes de las cartas [1] y que, probablemente, 1 Jn y 2 Jn son anteriores a 3 Jn. Sin el evangelio como base, las cartas resultarían sencilla y llanamente un enigma. Los grandes temas –las confesiones de fe, las exhortaciones– y el vocabulario mismo tienen un punto de referencia fundamental en el evangelio de Juan. El significado de las cartas ha de ser cotejado con el del evangelio, porque de alguna manera parece darse por supuesto. Por ello vamos a introducir la lectura de estos documentos en este orden: evangelio de Juan, 1 Jn-2 Jn, 3 Jn.

Antes de entrar de lleno en nuestro trabajo conviene decir algo que me parece importante. La somera introducción que ofrecemos no pretende ser un todo maduro y acabado. En el trabajo exegético estamos siempre en proceso de revisión y ahondamiento, nos movemos en el mundo de la interpretación. Y el mundo de la interpretación está siempre abierto a una comprensión cada vez mayor, más certera, más ajustada. El sentido de los textos dependerá también de las preguntas e interrogantes que intentemos aclarar. En este sentido la labor de la exégesis bíblica será siempre revisable. Por otra parte, la exégesis crítica es una disciplina relativamente joven. Pensemos que los primeros trabajos en la línea de estudio técnico de los evangelios no tienen ni siquiera dos siglos de vida. Por tanto, no se puede pretender haber alcanzado una claridad y una certeza que, probablemente, no se logrará en muchos años. Faltan datos para ello, faltan documentos.

Pero, además, la exégesis no pretende en ningún momento sustituir a la lectura creyente de la Escritura. No estamos haciendo una labor alternativa o paralela. Simplemente, la exégesis intenta ayudar a un conocimiento más profundo de los textos bíblicos, siempre al servicio de la lectura creyente, que

[1] Podemos decir, por lo menos, que el núcleo fundamental del evangelio de Juan es anterior al núcleo básico de la 1 Jn. Como tendremos ocasión de ver, tanto el evangelio como 1 Jn parece que se escribieron en diversas etapas.

es el objetivo fundamental. En definitiva, ella nos ofrece una base, un primer nivel de comprensión. Lo que los antiguos, los Padres de la Iglesia y los maestros medievales, llamaban el sentido literal: un punto de partida, un primer sentido del texto [2]. Es decir, intenta salvar dos escollos básicos. Por una parte, no tiene como objetivo la investigación arqueológica. No se trata de rehacer la comprensión que expresan los textos en su pura literalidad primera. Y sin embargo, por otra, quiere ayudar a no sacar de los textos interpretaciones incorrectas por extrapoladas. Ni arqueología ni pábulo a incontrolados movimientos del espíritu humano. Éstos son los dos grandes peligros: el fundamentalismo y la lectura puramente carismática.

En este sentido, y para concluir esta introducción, es más que probable que la exégesis dentro de unos años corrija muchas de las cosas que se dirán en las páginas que siguen. Ojalá sea verdad. Porque ello no hará otra cosa que confirmar que hemos caminado hasta donde hemos podido con los datos que tenemos. Con honradez y sinceridad. Pero sin ánimo de ofrecer una interpretación acabada y, por tanto, dogmática. En esta línea nuestra introducción es modesta por un doble motivo: porque ha de ser forzosamente breve y porque no puede pretender una certeza y una solidez que escapan a su misma naturaleza y que, además, se ven muy limitadas por los muchos datos hipotéticos que se han de emplear y por la gran escasez de conocimientos sobre el contexto y las circunstancias que rodearon la redacción de estas obras.

[2] En este sentido la obra de H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, 4 vols. (París 1959-1964), debería ser objeto de lectura y estudio por parte de quienes emprenden una introducción al NT. Por lo menos el vol. II, donde se exponen detalladamente los diversos sentidos de la Escritura.

Parte primera
EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN
por
Josep-Oriol Tuñí

Estudiamos en primer lugar el evangelio según san Juan. Se exponen, primero, las cuestiones relativas a su dimensión literaria (capítulos I-II). Después nos centramos en su dimensión teológica (capítulo III), para concluir con unas páginas dedicadas a las cuestiones abiertas y a la historia de la investigación, que se completan con la propuesta de una bibliografía específica y de algunos ejercicios (capítulo IV)*.

* A lo largo de estas páginas, he utilizado ampliamente una obra de introducción al evangelio de Juan que está agotada, tanto en su original catalán como en su traducción castellana. Si es accesible al lector, podrá ayudarle a seguir esta introducción: J.-O. Tuñí, *El Testimoniatge de l'Evangeli de Joan*, 2 vols. (Barcelona 1979); *El Testimonio del Evangelio de Juan* (Salamanca 1983).

Capítulo I
DIMENSIÓN LITERARIA: EL ESCRITO Y LA TRADICIÓN NARRATIVA

Analizamos brevemente dos aspectos diversos aunque íntimamente relacionados. Primero tomaremos contacto con el evangelio considerado como obra literaria, pues es necesario un acercamiento progresivo a su núcleo para alcanzar su mensaje. Luego, en este capítulo y en el siguiente, veremos un poco más despacio cómo se ha ido gestando la obra.

I. ALGUNAS PECULIARIDADES DEL EVANGELIO DE JUAN COMO ESCRITO

Damos por supuesto lo que se dijo en la introducción general a los sinópticos acerca de la historia de la progresiva formación de estos escritos [1]. ¿Cómo se sitúa el evangelio de Juan con relación a la historia de la progresiva redacción de estas obras? ¿Se trata de una obra escrita de un tirón, como se pensó durante siglos? ¿Hay indicios de un proceso de redacción que abarcaría varios años y con probabilidad varias manos? ¿Se puede equiparar el evangelio de Juan a los sinópticos en este punto? Estas preguntas no se hacen retóricamente. Son una forma de entrar en el estudio de una obra cuya lectura dependerá, en parte, de la respuesta que demos a este primer grupo de preguntas.

1. Lengua y estilo

Acostumbramos a acercarnos al evangelio de Juan con la convicción de que se trata de una obra de un talante teológico

[1] Véase IEB 6, 20-41 (Rafael Aguirre).

poco común. Tal vez ello justifica el pensar que se trata de una obra con un lenguaje sutil y de una profundidad poco corriente. Sin embargo, el lenguaje de Juan es sumamente sencillo e incluso, desde un punto de vista literario, pobre. El griego del evangelio de Juan –porque es un hecho que el evangelio de Juan se escribió en griego [2]– es extremadamente sencillo. Pertenece a la *koiné,* es decir, al lenguaje único y común que en tiempos del NT era el heredero de la diversidad de dialectos griegos anteriores. Era una especie de lengua franca utilizada en el área mediterránea como vehículo de comunicación.

Ahora bien, el griego de Juan (en contraste con el de Lucas) representa más bien la *koiné* hablada y popular que la *koiné* literaria. Estamos más cerca del lenguaje de un niño que del de un adulto cultivado. El griego del evangelio de Juan es correcto, pero bastante pobre desde el punto de vista literario: en todo el evangelio encontramos sólo unas 1.000 palabras diferentes [3] y la frase más larga del evangelio es 13,1 (puede compararse con el cuidado prólogo de Lc 1,1-4).

El evangelio de Juan tiene un estilo directo y una sintaxis bastante elemental. Abunda el llamado presente histórico, más todavía que en el evangelio de Marcos, y las frases se engarzan muchas veces a través de la conjunción *kai* (y). En otras ocasiones las frases simplemente se yuxtaponen sin partícula alguna que las enlace. No hay períodos largos, a pesar de abundar el material discursivo. Los verbos compuestos, con preposiciones, son menos frecuentes que los verbos simples. El conjunto es, por tanto, relativamente sencillo y directo.

A pesar de estas limitaciones, el lenguaje y el estilo del evangelio tienen el encanto de la obra madurada, del objeto largamente contemplado y amado. En el fondo se trata de una obra –hablando desde el punto de vista literario– de una profunda intensidad: en ella las frases y giros se repiten en lo que se ha llamado «una monotonía grandiosa», que se va acercando al cen-

[2] En la historia de la interpretación ha habido intentos serios de encontrar un original arameo o hebreo a la base del actual texto. Hay que decir con firmeza que esta hipótesis no tiene defensores en la actualidad. Cf. para esta cuestión R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan,* I (Barcelona 1980) 134-139.

[3] Más exactamente 1.011. En cambio Mt tiene 1.691 vocablos distintos, Mc 1.345 y Lc 2.055. Para este tipo de estadística puede consultarse la obra de R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zúrich/Francfort 1958).

tro –Jesús– con fe y reverencia. Por eso el lenguaje, muchas veces abstracto y ciertamente reiterativo, cobra la vida y la intensidad de lo que se considera lo más profundo de la realidad.

2. El mundo conceptual del evangelio de Juan

Ya hemos dicho que el vocabulario del evangelio de Juan es muy limitado. Hay que añadir que es, además, muy unitario. No hay diferentes estilos según los personajes. Más aún, no hay distinción clara entre el lenguaje del narrador o evangelista y el lenguaje de Jesús. En el evangelio incluso Jesús habla exactamente igual que el autor (o autores) y también de forma muy parecida al mundo conceptual de las cartas joánicas: utiliza las mismas palabras, los mismos giros, tiene el mismo estilo. De forma que en algunos fragmentos resulta difícil saber si es Jesús quien habla o es el evangelista o incluso otros personajes. Se puede comprobar esto, p. ej., con una lectura reposada de Jn 3. En este sentido, como tendremos ocasión de constatar, el evangelio de Juan no se hace eco de la forma de hablar de Jesús según los evangelios sinópticos. En una palabra, nos hallamos en un mundo conceptual no sólo muy unitario, sino también bien diverso del que reflejan los evangelios sinópticos. Este punto merece mayor atención.

La peculiaridad del lenguaje del evangelio de Juan es tan notable que podemos decir que los vocablos de especial significación teológica que caracterizan el mensaje de esta obra no suelen tener preeminencia alguna en las presentaciones sinópticas. Veamos algunos conceptos especialmente importantes de Jn y comparemos con su utilización en los sinópticos:

	Mt	**Mc**	**Lc**	**Jn**
aletheia, alethês, alethinos (verdad)	2	4	4	46
ginôskein (conocer)	20	13	28	57
zoê (vida)	7	4	5	35
ioudaioi (judíos)	5	6	5	67
kosmos (mundo)	8	2	3	78
martyrein, martyria (testimonio)	4	6	5	47
patêr (de Dios)	45	4	17	118
pempein (enviar, ser enviado)	4	1	10	32
terein (guardar)	6	1	0	18
phaneroun (manifestar)	0	1	0	9
phos (luz)	7	1	7	27[4]

[4] Sacamos estas estadísticas de C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, SPCK (Londres [2]1978) 5-6.

Si esta pequeña selección resulta ya significativa, es todavía más indicativo constatar que las palabras más características de la presentación sinóptica están prácticamente ausentes de Jn. Escogemos algunos conceptos significativos de los textos sinópticos:

	Mt	Mc	Lc	Jn
euaggelisasthai, euangelion (evangelio)	5	7	10	0
basileia (reino, reinado)	57	20	46	5
dynamis (fuerza)	13	10	15	0
kalein (llamar)	26	4	43	0
katharein (purificar, limpiar)	7	4	7	0
keryssein (proclamar)	9	12	9	0
metanoein, metanoia (conversión)	7	3	14	0
parabole (parábola)	17	13	18	0[5]

Es indudable que estamos ante una información de suma importancia, que tiene consecuencias de cierto calibre para nuestra introducción. Señalemos en primer lugar que los acentos teológicos están claramente cambiados. Los temas que más interesan a Jn no corresponden a los que han sido subrayados por los sinópticos. Pero hay que ser más concreto: los temas que hemos escogido en la segunda lista corresponden todos, directa o indirectamente, al tema central de la predicación de Jesús según la presentación de estos escritos: el tema del reino. Jesús proclama que el reino está cerca, e invita *(kalein)* a todos a convertirse *(metanoein)* para entrar en él. Jesús ilustra la realidad a la vez presente e inminente del reino mediante parábolas *(parabolai)*, y sus acciones extraordinarias *(dynameis)* en favor de los oprimidos por las fuerzas sobrehumanas del diablo son signos de la presencia del reino (Mt 12,28; cf. Lc 11,20). Por ello el reino es objeto de la buena noticia *(euangelion)* que Jesús ha venido a proclamar *(keryssein)*.

Resulta sorprendente que Jn parece no saber nada de todo esto. Jesús en este evangelio no anuncia el reino [6], ni lo proclama como presente, ni lo ilustra mediante parábolas. Los gestos extraordinarios de Jesús no son actos llenos de poder que ilustran la llegada del reino, son signos. Los hombres, por tanto, no son llamados a la conversión, no son invitados a entrar en el reino: simplemente se les exhorta a creer en Jesús.

[5] Cf. nota anterior.

[6] Con la excepción de Jn 3,3-5, texto interpretado joánicamente.

Por ello resulta tan difícil hacer un estudio comparativo entre Jn y los sinópticos, incluso en aquellos fragmentos que parecen paralelos. Ahora bien, si hasta la forma de hablar de Jesús ha sido transformada o traducida a la forma de hablar del evangelista, es posible que la tradición que dio lugar al evangelio de Juan también haya experimentado el mismo proceso de transformación. Es decir, que la unidad y peculiaridad de estilo no es, en sí, una prueba definitiva de que no haya en Jn fragmentos tradicionales como contrapuestos a un trabajo más bien redaccional. Lo que sí podemos decir es que, si hay fragmentos tradicionales en Jn, habrá que hallarlos a través de un análisis muy detallado del estilo y de la estructura de los fragmentos que componen este evangelio. Es lo que ha intentado hacer la crítica a través de las llamadas características joánicas.

3. *Las llamadas características joánicas*

A pesar del estilo monolítico, que llevó a D.F. Strauss a calificar el evangelio de Juan como el manto sin costura de que habla el relato de la pasión (Jn 19,23), en el sentido de un todo sin partes ni posibles fisuras, sin embargo, el estudio del estilo y de los giros peculiares de Jn se ha ido imponiendo poco a poco. Se comienza por detectar unas treinta características en 1939 [7]. El estudio de E. Ruchstuhl amplía este número a cincuenta [8]. Nicol piensa haber detectado ochenta [9]. El paciente trabajo de M.E. Boismard lo lleva hasta unas cuatrocientas [10].

Algunas de estas características son evidentes y basta leer el evangelio de Juan en comparación con los sinópticos para apreciar que

[7] E. Schweizer sometió a examen la hipótesis de R. Bultmann (cf. historia de la investigación), llegando a la conclusión de que, excepto en unos pocos fragmentos narrativos, Jn presentaba una unidad de estilo muy compacta; cf. *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Gotinga 1939).

[8] E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Friburgo S. ^{2}1987). La obra, tesis doctoral del autor (1946), se publica por primera vez en 1951 y tiene como punto de partida el trabajo de E. Schweizer. En la segunda edición, con prefacio de M. Hengel, hay una nueva contribución de Ruchstuhl (1975) y la lista de las cincuenta características al final.

[9] W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction* (Leiden 1972).

[10] M.E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles.* Tomo III: *L'Évangile de Jean* (París 1977).

hay expresiones que sólo aparecen en Jn: «en verdad, en verdad... os digo, te digo» *(amen, amen... lego hymin:* 25 veces en Jn, ninguna en sinópticos); «contestó y dijo» *(apekrithe kai eipen:* 33 en Jn, ninguna en sinópticos). Otras expresiones tienen más importancia teológica: «creer hacia...» *(pisteuein eis:* Jn 36, sinópticos 8); «dar testimonio sobre» (*martyrein peri*: Jn 19, sinópticos ninguna); «dar la vida» *(tithenai ten psychen:* Jn 8, sinópticos ninguna). Hay un uso peculiar del pronombre «aquél» *(ekeinos)* en singular, con muchas usos cristológicos (11 textos en Jn, de las 44 veces que aparece en este sentido, y 6 en la 1 Jn, todos cristológicos menos uno; en cambio, en todo el resto del NT sólo aparece en 19 ocasiones). Finalmente algunos giros gramaticales típicos; por ejemplo, la partícula «pues» *(oun),* usada como enlace narrativo, perdiendo su fuerza argumentativa (Jn la usa 110 veces en este sentido, el resto del NT sólo 4). La expresión «por mi (su) propia cuenta» *(aph'emautou, aph'eautou)* la usa, con fuertes implicaciones teológicas, hasta en 13 ocasiones, mientras que en el resto del NT sólo la encontramos en tres ocasiones (pero todas en plural) [11].

No vamos a entrar en los muchos detalles implicados en este apartado. Sin embargo, resulta fundamental tener presente que el estilo monolítico no ha sido obstáculo para substanciar una propuesta que se acepta por la mayor parte de los exegetas. Esta hipótesis nos sitúa ante una obra que tiene una historia, es decir, que ha ido gestándose poco a poco. Los detalles de esta propuesta pueden verse más adelante en las cuestiones abiertas I. De momento nos interesa constatar que, en el fondo, se postula para el evangelio de Juan una historia de la composición que resulta bastante paralela a la que se ha esbozado para los sinópticos. Para algunos autores incluso hay contactos en la historia de la progresiva redacción de Jn y la de los sinópticos [12]. Sin embargo, para nuestro estudio vamos a prescindir de detalles que resultan muy hipotéticos y que necesitan un afianzamiento que de momento no tienen.

[11] Para más detalles (no todos tan claros como los que hemos expuesto) puede consultarse el apéndice I de la obra de M.E. Boismard, *Synopse,* III, 492-514. El apéndice II es una lista de todos los versículos de Jn con los niveles literarios a que pertenece cada uno; cf. ibíd. 515-531. Para todo esto, ver más adelante, cuestiones abiertas (pp. 136-138).

[12] Se trata de M.E. Boismard. La base de la tradición joánica estaría en el documento C de la teoría general de Boismard sobre el origen de los evangelios. Pero también en el llamado documento B (un tercer influjo lo constituye el Proto-Lucas); cf. M.E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios,* II (Bilbao 1977) 15.

4. Indicios de una historia de la redacción

Lo que hemos dicho parece tener una conclusión: la labor que sobresale en el evangelio de Juan es lo que, en el caso de los sinópticos, hemos llamado la redacción. El estilo peculiar de Jn tiene una fuerza y una personalidad tan grandes, que parecen haber traducido los fragmentos tradicionales de manera que resulta muy difícil detectar qué fragmentos pertenecen a etapas de tradición antigua y qué fragmentos han sido incorporados por el evangelista. Esto es verdad hasta cierto punto. Porque, aparte los giros característicos [13], tenemos en Jn una serie de indicios que apuntan a una clara historia de la redacción de este evangelio. En efecto, una lectura reposada y un poco minuciosa de Jn nos hará ver que hay numerosas indicaciones de que se trata de una obra redactada en varias etapas, a partir de un núcleo fundamentalmente narrativo, que se va ampliando en función de una enseñanza que se considera el objetivo fundamental de la obra.

a) Falta de plan definido

En primer lugar, una cierta falta de plan claro o definido. Desde el punto de vista cronológico, después del llamado prólogo (1,1-18), el evangelio de Juan se abre con una secuencia inicial marcada cronológicamente por la expresión «al día siguiente» (1,29.35.43), seguida por la noticia de la boda de Caná que se tiene tres días después (2,1). La mención de una fiesta de Pascua, que se da a continuación (2,13), parece situar al lector ante una obra ordenada cronológicamente. Sin embargo, a partir de este momento, las noticias cronológicas casi desaparecen y la cronología de las fiestas judías que parece enmarcar la actividad de Jesús presenta importantes lagunas: desde 2,13 hasta 5,1 no hay indicación cronológica que ayude a situar las escenas que se van presentando. La fiesta de 5,1 queda indeterminada y, aunque parece ser una fiesta importante (de peregrinación), sin embargo el lector no sabe cuál es. Por otra parte, en 6,4 estamos de nuevo en una fiesta de Pascua, pero Jesús está en Galilea, no en Jerusalén. Casi a continuación (7,2) han pasado muchos meses, porque el texto nos sitúa en la fiesta de los Tabernáculos, es decir, a final de verano. Ahí nos mantendrá en los capítulos 7 y 8 (y lógicamente también en Jn 9). Pero los meses transcurridos entre las

[13] Los análisis de M.E. Boismard le llevan a distinguir entre los diversos estilos de las capas literarias del evangelio. Más aún, al final nos ofrece una lista de características de cada uno de los niveles literarios del evangelio siguiendo el orden de los versículos; cf. M.E. Boismard, *Synopse*, III, 515-531.

fiestas de Tabernáculos y Dedicación (Jn 10,22) tampoco tienen vigencia en la narración. Finalmente, la tercera Pascua (10,55), que sirve de marco para la última parte de Jn, es objeto de una cierta minuciosidad; se anuncia su cercanía (12,1), se habla de su inminencia (13,1), se describe su preparación (19,14.31.42) y se subraya su importancia (19,31). En conjunto, el relato es poco equilibrado y el marco cronológico no acaba de ser una ayuda para el lector.

Es decir, que si bien se nos dan una serie de datos al estilo de una crónica y con detalles relativamente precisos –se recuerdan horas concretas (p. ej. 1,39; 19,14), se describen lugares (como Betania, al otro lado del Jordán [1,28] o Efraim, cerca del desierto [11,54]), se presenta a los protagonistas (como los discípulos de Juan Bautista, Nicodemo)– por otra parte, el texto ofrece altibajos notables en su marco cronológico. De forma que es difícil hallar una secuencia que engarce las escenas y constituya el entramado de un plan claro y preconcebido.

Añadamos a esto que los diálogos y discursos de Jesús, que constituyen una parte importante de la presentación, parecen «oráculos» que llegan a sus interlocutores desde el mundo celestial. Así, Jesús habla a menudo de lo que ha visto y de lo que ha oído junto al Padre, y una aureola de otro mundo envuelve los discursos de Jesús, que resultan bastante enigmáticos. Más aún, algunas veces los discursos parecen incorporados sin más a un texto, sin enlace ni relación posible con el contexto (p. ej. 3,31-36). Esto nos lleva a un segundo capítulo de indicios de trabajo redaccional.

b) Aporías del texto

Hay numerosos textos difíciles de comprender en su situación actual, como si la obra no hubiera sido acabada, como si no se hubiera hecho la corrección final. Uno tiene la impresión de que no se ha llegado a encajar bien en el conjunto todo el material de que se disponía. En este sentido tenemos en Jn una serie de textos poco pulidos, como faltos de una última operación de ensamblaje: hay escenas que no tienen final (3,1-?); fragmentos flotantes que podrían haberse situado en otro lugar (3,31-36; 12,44-50); textos que no enlazan con su contexto y, en cambio, serían comprensibles en otro lugar (3,22-30 parece que interrumpe una secuencia natural entre 3,1-21, por un lado, y 3,31-36 por otro); la noticia de 7,20-24 acerca de la obra realizada por Jesús parece que se refiera a 5,1-18 y, sin embargo, han pasado muchos meses –en medio se ha colocado una fiesta de Pascua, la de los panes– entre una escena y la otra; 10,19-21 parece fuera de lugar; 10,26-29 se refiere a la enseñanza de 10,1-18, pero ambos fragmentos se distancian a través de 10,19-21, por un lado, y 10,22-25 por otro.

En otro sentido, algunos textos enlazarían mejor con otros. Así,

1,6-8.15 forma una primera presentación de 1,19-28 y parece romper el estilo hímnico de 1,1-5.9-11.14.16. En 14,31 se da una noticia que no se cumple hasta 18,1: entre estos dos textos tenemos largos diálogos de Jesús con los discípulos que, en casi todo lo que se afirma, repiten lo que se dijo anteriormente en 13,31-14,31. La narración de la visita a la tumba de Jesús por parte de los discípulos está mal hilvanada con el relato de la aparición de Jesús a María Magdalena (20,1-2.11-18, por una parte, y 20,3-10 por otra).

c) El capítulo 21

En el apartado de textos poco congruentes con lo que antecede sobresale el capítulo 21. El final del evangelio se encuentra en 20,30-31. En este texto se anuncia no sólo la finalidad de la obra, sino que se da por concluida. Así parece indicarlo claramente la referencia a «lo que se ha escrito» y a la finalidad de la labor de selección que lo ha caracterizado. Pero es, sobre todo, la palabra «libro» (20,30) la que da a estas afirmaciones la fuerza de obra concluida y acabada. Parece, por tanto, que Jn 21 es un apéndice que se añade cuando la obra ya estaba acabada. De hecho, así se entiende generalmente 21,24, que, a primera vista, parece desvelar la identidad del autor (el discípulo amado), pero que conserva el anonimato al no desvelar quién es el misterioso discípulo amado. Para muchos autores, Jn 21 formaría parte del acervo de la tradición de signos de Jesús y habría sido incluido al final como justificación del *status* de Pedro y del papel del discípulo amado de cara a la comunidad.

d) Paralelos con los sinópticos

Hay un cuarto capítulo que nos ofrece indicios de la historia del texto en los relatos tradicionales que tenemos en Jn. Se trata de los paralelos con relatos de los sinópticos. Así, relatos de curaciones (de un hijo de un funcionario real, 4,46-54, con un paralelo en Mt 8,5-13; cf. Lc 7,1-10); curación de un paralítico (5,1-18; cf. Mc 2,1-12 par.); curación de un ciego (9,1-7; cf. Mc 10,46-52 par.); resurrección de un muerto (11,1-44; cf. Lc 7,11-17 y Mc 5,21-43 par.). También hay relatos de hechos extraordinarios: multiplicación de los panes (6,1-15; cf. Mc 6,32-44 par.); Jesús camina sobre las aguas (6,16-21; cf. Mc 6, 45-52 y Mt 14,22-23); otras gestas que también narran los sinópticos, como la expulsión de los vendedores del templo (2,13-17; cf. Mc 11,15-19 par.); la entrada de Jesús en Jerusalén (12,12-15; cf. Mc 11,1-10 par.); la unción de Jesús (12,1-8; cf. Mc 14,3-9). Finalmente está el relato de la pasión, que presenta numerosos datos paralelos con los sinópticos.

Este capítulo de indicios resulta interesante en la medida en que parece que estemos ante una labor paralela. Es decir, parece que Jn

ha realizado una labor parecida a la de los sinópticos. Ha tenido a su disposición materiales que formaban parte del acervo de tradiciones sobre Jesús y los ha ido utilizando en la redacción de la obra. Ésta es la hipótesis que vamos a utilizar en la primera parte de nuestro trabajo. Sin olvidar lo que hemos dicho más arriba sobre las peculiaridades del estilo y la lengua de Jn [14].

En conjunto, por tanto, esta primera presentación global del evangelio de Juan nos deja con una impresión algo paradójica. Por una parte, el lenguaje y el estilo son muy peculiares y unitarios, lo cual parece apuntar a una fuerte personalidad literaria. En cambio, por otra, el lector tiene la sensación de estar ante un escrito poco trabado, con frecuentes incongruencias, con fragmentos inconexos que ofrecen la imagen de una obra en la que el mensaje está por encima del vehículo literario que lo acerca al lector. Como iremos viendo a lo largo de estas páginas, este carácter paradójico del evangelio de Juan es parte de su identidad última.

5. Sugerencias para el trabajo personal

Un primer ejercicio, muy interesante, y que nos pone en contacto con el texto del evangelio de Juan, es hacer una lectura de todo el evangelio, anotando los diversos géneros literarios que vamos encontrando. Y anotando también aquellos fragmentos que se resisten a una clasificación estereotipada. Para ello puede ayudar la clasificación que tenemos en IEB 6, 72-78, teniendo en cuenta las indicaciones que allí se hacen.

Dentro de este mismo trabajo, sería útil tener en cuenta qué ausencias se aprecian respecto a los géneros literarios que tenemos en los sinópticos. Algunas son bastante significativas y ayudan a ir captando el talante del texto. También ayuda a esto calibrar el significado de las formas que aparecen con frecuencia en Jn y que, en cambio, no aparecen en los sinópticos. Finalmente, en lo que hace a aquellas formas lite-

[14] Un caso aparte lo constituye el fragmento 7,53-8,11, la perícopa de la mujer adúltera. Se trata de un fragmento no joánico, con una visión teológica más cercana a Lc que a Jn, pero que se ha transmitido mayoritariamente como parte del evangelio de Juan. Sin embargo, esta perícopa no es tanto un indicio de la historia de la redacción cuanto de la historia de la transmisión del texto.

rarias comunes a los sinópticos y a Jn, habría que notar qué acentos se perciben en uno y en otros. Todo ello encaminado a familiarizarse con el texto de este evangelio como etapa fundamental para su estudio.

Un segundo ejercicio sumamente instructivo es la lectura de Jn, anotando, incluso con detalle, la topografía que lo recorre. De este modo podríamos valorar la propuesta de muchos autores, para quienes el capítulo 6 debía ir originariamente antes del capítulo 5, tratando de descubrir si tiene algún punto de apoyo en el texto.

Dentro de este ejercicio, como paso ulterior, resulta muy interesante comparar la topografía del evangelio de Juan con la de los sinópticos. La diversidad podría hacernos leer más despacio Jn 4,44 y preguntarnos: ¿cuál es la patria de Jesús según Jn? ¿Es Galilea, como parece deducirse de los sinópticos (cf. Mc 6,4 par.)? Si no está claro que sea Galilea, ¿podría ser Judea? ¿Qué se puede deducir de esta constatación?

6. Bibliografía

Para un análisis más detallado del lenguaje, estilo y peculiaridades literarias del evangelio de Juan, pueden consultarse tanto la introducción de R. Schnackenburg, *El Evangelio de San Juan,* I, 133-146, como la de E. Cothenet, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* II, 223-233; cf. también el apartado «Características literarias» en E. Cothenet, *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985) 31-37.

Para la historia de la redacción de Jn es sugerente la introducción de R.E. Brown, *El Evangelio según Juan,* I, 36-42. Sin embargo, la fecha de su publicación (1966) lo hacen un tanto desfasado. Es más útil leer la introducción del mismo autor a *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983) 13-23.

Para las llamadas características joánicas hay que usar la M.-E. Boismard, *Synopse III: L'Évangile de Jean* (París 1977) 9-16. Resultará interesante leer su hipótesis con más detalle en las pp. 17-70. Finalmente, los dos apéndices de la misma obra tienen listas exhaustivas de las características y de su distribución según los capítulos y versículos de Jn. Es sugerente también la obra de C.J. Bjerkelund, *Tauta egeneto. Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium* (Tubinga 1987).

II. HISTORIA LITERARIA O HISTORIA DEL TEXTO: LA TRADICIÓN NARRATIVA DE LOS SIGNOS DE JESÚS

Una vez estudiadas las características más sobresalientes del texto de Jn, nos centramos ahora en su historia literaria. Entre los materiales que forman el evangelio de Juan, los pasajes que presentan mayores posibilidades de pertenecer a capas más antiguas son los pasajes narrativos. Comenzaremos, pues, con un análisis de estos pasajes narrativos, donde se nos cuentan los signos de Jesús. En el capítulo siguiente nos acercaremos al estudio de los diálogos y discusiones, como ampliación de la enseñanza de esos pasajes narrativos. Finalmente, dedicaremos también un apartado a la llamada pasión, para tener una visión de conjunto del texto de Jn y de su historia.

1. Número de «signos»

Sorprende, en primer lugar, constatar que en el cuarto evangelio hay muchos menos «gestos extraordinarios» de Jesús que en los evangelios sinópticos. Jn ha conservado siete hechos prodigiosos de Jesús, mientras que un tercio del evangelio de Marcos se dedica a la narración de «milagros» de Jesús. El conjunto de Jn resulta, pues, mucho menos taumatúrgico.

Hay que señalar, además, que la reducción de Jn es consciente y tiene una finalidad bien definida, tal como se nos indica al final de la obra: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro» (20,30). El autor del capítulo 21, consciente también de esta reducción, señala: «Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran» (21,25).

2. Clases de signos

En cambio, el tipo de relatos de «milagros» del cuarto evangelio coincide fundamentalmente con el de los sinópticos. De hecho, tres de los signos del Jesús joánico los tenemos también en la tradición sinóptica: la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46-54; cf. Lc 7,1-10 y Mt 8,5-13), la multiplicación de los panes (Jn 6,1-15; cf. Mc 6,32-44 par.) y Jesús caminando sobre las aguas (Jn 6,16-21; cf. Mc 6,45-52 y Mt 14,22-23).

Si bien no está claro que el primero sea un estricto paralelo, los otros dos sí que se corresponden, porque ya estaban unidos en la tradición pre-marcana y los tenemos también unidos tanto en los sinópticos como en Juan. Hay tres gestos más que son muy semejantes a otros de la tradición sinóptica: la curación de un paralítico (Jn 5,1-18; cf. Mc 2,1-12 par.), la curación de un ciego (Jn 9,1-7; cf. Mc 8,22-26 y Mc 10,46-52 par.) y la resurrección de un muerto (Jn 11,1-46; cf. Lc 7,11-17 y Mc 5,21-43 par.). Queda sin paralelo la conversión del agua en vino del capítulo 2, que, sin embargo, no resulta muy diverso de la multiplicación de los panes y, en cualquier caso, puede ser de clara filiación bíblica (ciclos de Elías y Eliseo).

3. *Estructura de los relatos de los milagros*

El paralelismo entre los relatos joánicos y los relatos sinópticos nos lleva a analizar algo más su estructura. Dado el paralelismo notado, ¿no será también posible reencontrar en Jn el esquema ordinario de relato de milagro que tenemos en los sinópticos? Porque, además, sabemos que hubo colecciones de relatos de milagros previos a la elaboración de los sinópticos. Tal vez una de estas colecciones puede haber sido la base de la elaboración de Jn.

Recordemos el esquema tradicional de los relatos de milagros:

- presentación de las personas necesitadas y del taumaturgo,
- petición implícita o explícita de curación por parte del enfermo,
- respuesta de Jesús mediante un gesto o una palabra,
- realización-constatación del milagro,
- efectos que produce en los presentes (admiración, alabanza, etc.).

Este esquema se puede detectar en la mayoría de las narraciones sinópticas, aunque no siempre encontremos reproducidos los cinco puntos referidos. El esquema también se puede redescubrir en los signos joánicos, a pesar de que la unidad estilística que el autor ha impuesto a todos los materiales haga bastante más difícil la tarea de identificar todos los puntos.

Veamos un ejemplo importante, la curación del ciego de nacimiento en Jn 9. Comenzamos reproduciendo el esquema de la narración:

1. Presentación del taumaturgo y de las personas necesitadas: «vio (Jesús), al pasar, a un hombre ciego de nacimiento» (9,1).

2. Petición por parte del enfermo: este aspecto no se da aquí, ya que la iniciativa saldrá de Jesús. En lugar de la petición, hay un diálogo entre Jesús y los discípulos que después analizaremos.

3. Gesto o palabra de Jesús: «Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, y untó con el barro los ojos del ciego y le dijo: Vete, lávate en la piscina de Siloé (que quiere decir enviado)» (9,6s).

4. Realización del milagro: «Él fue, se lavó y volvió ya viendo» (9,7b).

5. La gente del vecindario, y los que habían conocido al mendigo, decían: «¿No es éste el que se sentaba para mendigar?» (9,8).

Hay que señalar que la reproducción de un esquema no se da porque sí. Se podrían haber introducido multitud de detalles distintos, un orden diverso, una diferente manera de presentación. En vez de todas estas variaciones nos encontramos frente a un relato fundamentalmente coincidente con los que teníamos en los sinópticos. La misma constatación se podría haber hecho con Jn 5,1-9 o con Jn 4,46-54. Nos detendremos brevemente en Jn 9,1-8 para intentar encontrar los elementos propios de la narración joánica y distinguirlos del relato tradicional.

Verso 1: «Vio (Jesús), al pasar, a un hombre ciego de nacimiento». Hay paralelos claros en las tradiciones sinópticas: «*al pasar... vio* a Simón y Andrés...» (Mc 1,16); «al pasar, vio a Leví...» (Mc 2,14); «*al pasar Jesús,* le siguieron *dos ciegos...*» (Mt 9,27). La fórmula no es nueva, más bien puede haber existido en la tradición prejoánica. «Ciego de nacimiento» no aparece más en el NT, donde se emplea con preferencia la fórmula «desde el vientre de la madre» (cf. Hch 3,2; 14,8). Es, con todo, una expresión griega correcta. En cualquier caso subraya la dificultad para ver, como sucede con los 38 años que el tullido de la piscina de Bethesda lleva enfermo (Jn 5,5). El subrayar la gravedad de la situación está también presente en los relatos sinópticos; recordemos el poseído de Gerasa (Mc 5,1-10), los 12 años de enfermedad de la mujer que tenía hemorragias (Mc 5,25) o los 18 años de la mujer maltrecha (Lc 13,16), etc. No obstante, nunca se subraya la dificultad de una manera tan acusada como en Jn.

Versos 2-3a: En primer lugar, sorprende la presencia de los discípulos, que no aparecían desde el final del capítulo 6. Aparentemente Jesús ha tenido todas las discusiones con los judíos en los capítulos 7 y 8, y nunca se nos ha dicho que los discípulos estuviesen con él. Por otra parte, parece que habla en favor de material tradicional el hecho de que los discípulos intervengan. En los milagros, ordinariamente, los discípulos sólo intervienen para poner dificultades (Mt 15,23; Mc 10,13). Aquí, en cambio, proponen un problema teológico. Y sobre este problema (relación pecado-enfermedad) hay una alusión en Jn 5,14, donde se presenta un punto de vista opuesto al que tene-

mos aquí. Hay, pues, elementos que parecen apuntar a material que el autor ha recogido de la tradición (cf. Mc 2,1-12).

Versos 3b-5: Notemos, primero, que la frase introductoria «para que se manifiesten en él las obras de Dios» es joánica de la cabeza a los pies. La expresión «para que» *(all'hina)* es típicamente joánica (1,8.31; 3,17; 11,52; 12,9.47; 13,18; 14,31; 15,25...). También el verbo manifestarse *(phanerothenai)* es joánico; en los sinópticos aparece sólo una vez, en Mc. Finalmente, la expresión «las obras de Dios» sólo la encontramos en Jn. En contraste con lo que hemos dicho de los versículos introductorios, la respuesta de Jesús parece ser joánica. Esto queda aún más claro al analizar los versos 4-5. En efecto, todos los temas de estos dos versículos son joánicos: la contraposición día-noche, no obstante no encontrarse explícitamente en el evangelio, está indicada muchas veces. Por ejemplo en 13,30, donde la salida de Judas cuando «era de noche» tiene innegables implicaciones simbólicas. Hay que recordar también la similitud con el binomio tinieblas-luz: el evangelio habla de caminar en tinieblas (12,35) o de andar de noche (11,9). Igual sucede con el tema de las obras de quien envió a Jesús: «el que me envió» es utilizado 26 veces en el evangelio para indicar al Padre de Jesús, que lo envió al mundo. Por otro lado, la designación de las acciones de Jesús como «obras» es típica de Jn. La referencia a «trabajar» nos recuerda la escena del capítulo 5, cuando Jesús discute con los judíos sobre el «trabajar» de Dios y su propio «trabajar»: «Mi Padre trabaja hasta ahora, y yo también trabajo» (5,17). Nos encontramos en el corazón de la teología joánica, cosa que se confirma al leer la última frase: «mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo», sin paralelo posible en las tradiciones sinópticas y, en cambio, con un paralelo exacto en 8,12: «yo soy la luz del mundo» (cf. 12,46). Parece innegable, por tanto, que los versos 3b-5 son joánicos.

Versos 6-7: La introducción «dicho esto» parece una sutura joánica, cf. 7,9; 11,28.43; 13,21; 18,1.38; 20,14.20.22. Sería una forma de enlazar, que se amolda muy bien a los esquemas sinópticos, ya que la saliva es utilizada como medio de curación en Mc 7,33 y 8,23, así como en otros relatos sinópticos, donde se nos indica que Jesús solicita un acto por parte de la persona curada; p. ej., también los leprosos curados por Jesús deben ir a mostrarse a los sacerdotes (Lc 17,11-19). El único dato sorprendente es la interpretación de la palabra Siloé como «enviado». Es evidente que en Jn se refiere a Jesús, que es el enviado y la verdadera fuente de agua viva. El paréntesis es pues probable obra de la redacción.

En consecuencia, tenemos aquí una narración tradicional que ha sido incluida en el evangelio, concretamente los versos 1-3a.6-7. Es discutible, y no demasiado importante, que el

verso 8 formase parte del relato tradicional. En cualquier caso, parece que este fragmento puede resultar ilustrativo de lo que sucedió en la progresiva formación del cuarto evangelio.

Según lo que hemos podido constatar, hay que contar al menos con dos niveles en la redacción del capítulo 9 del evangelio: un nivel de relato tradicional, que ha sido remodelado por el evangelista e introducido en el evangelio. Esta introducción en el evangelio deja entrever un segundo nivel, en el que se abordan temas de otro tenor, como el tema del pecado del ciego o de sus padres, el tema de realizar las obras, etc. Nos confirma esta apreciación el hecho de que el motivo del *sabat* tan sólo se introduzca en el verso 14. En otros relatos sinópticos este dato es fundamental para valorar la acción de Jesús desde el principio del fragmento.

Notemos, finalmente, que la prolongación de la perícopa tradicional se hace mediante un largo fragmento dialogal, que, de hecho, se constituye en centro de todo el relato. En efecto, cuando se termina la lectura de todo el fragmento (9,1-41), la impresión es claramente que lo más importante, el centro del relato, es la discusión sobre la identidad de Jesús. Esta técnica dialogal ha tomado como punto de partida el «signo» y su enseñanza, y lo ha profundizado a base de elementos que podían haber formado parte del relato tradicional: en primer lugar, que el ciego es una persona conocida (v. 8), que pedía limosna (probablemente a la puerta del templo, cf. 8,59 y Hch 3,2); en segundo lugar, que era un muchacho joven (9,18-21), y finalmente, como ya ha quedado indicado, con el motivo del *sabat* (9,14). Esto es importante porque la elaboración progresiva del evangelio no quiere decir que se haya colocado una cosa al lado de otra, sino que ha habido un proceso de trabajo y de explicación notable. Y todo ello en función de una pregunta capital: ¿quién es propiamente Jesús?

4. *Tradición y redacción en el evangelio*

A través del ejemplo presentado, parece claro que en Jn hay un nivel tradicional después ampliado. En principio, por tanto, es posible distinguir entre tradición y redacción, a pesar de que la unidad estilística de la obra haga más difícil que en los sinópticos entrever dónde empieza y dónde acaba la tradición.

Esta constatación que, como hemos dicho antes, se puede realizar con los otros relatos de signos –incluso en el caso de Caná– ha hecho pensar si no existiría una colección previa de relatos de «milagros» que haya sido la base del evangelio actual, colección de milagros que bien podría ser un mini-evangelio, base del que hoy conocemos [15]. De hecho hay un dato especialmente indicativo en este sentido: el hecho de que el evangelio hable del primer «signo» de Caná (2,11) y del segundo (4,54). Es tentador, entonces, intentar reconstruir esta hipotética colección de «signos». Como es tentador, en el caso de Marcos, el intento de rehacer las colecciones de «hechos poderosos» de Jesús que ha utilizado el autor para la redacción de su evangelio (cf. p. ej. Mc 4,35-5,43).

¿Qué decir sobre este punto? Primeramente confesar que el evangelio no nos ayuda demasiado en la tarea de recuperar este hipotético «mini»-evangelio. No hay más indicaciones que las de Caná. No es fácil, pues, rehacer esta hipotética colección de «signos». Hemos de reducirnos a las características estilísticas de que hemos hablado antes. Ahora bien, esto no quiere decir que neguemos lo que hemos constatado con el análisis de Jn 9,1-8. Es decir, una cosa es confesar que no resulta nada fácil rehacer este documento base y otra negar que en el evangelio de Juan hay relatos tradicionales, que han servido de base para la redacción del mismo evangelio. La hipótesis de un mini-evangelio base –fundamentalmente constituido por narraciones de signos de Jesús–, que se amplía a través de diálogos y controversias, continúa siendo la más probable [16].

Por otra parte conviene recordar aquí, aunque sólo sea de paso, que hay otros pasajes del evangelio que ofrecen vestigios de materiales tradicionales incorporados al evangelio. Concretamente, tanto 1,19-51 como 12,1-50 contienen abundantes datos de la tradición. El primero de estos textos presenta una concentración única de títulos cristológicos tradicionales aplicados a Jesús, como si quisiese dejar en claro que en Jesús

[15] En el apartado de cuestiones abiertas (pp. 135-141) proponemos diversas hipótesis de cómo se hizo la progresiva elaboración de Jn.

[16] Si esta hipotética fuente literaria es recuperable o no, ya no resulta una cuestión tan clara. Mientras algunos autores se inclinan por la posibilidad de recuperarla (J.L. Martyn, R.T. Fortna, M.E. Boismard, J. Becker), otros en cambio no lo ven posible (H. Thyen, B. Lindars, U. Schnelle). Puede verse lo que decimos en las pp. 135-141.

se han realizado todas las esperanzas mesiánicas sin excepción. El segundo presenta un número notable de paralelos con los sinópticos, no solamente en cuanto a los materiales narrativos, sino también en cuanto a los *logia* de Jesús. La labor de desentrañar el trabajo de progresiva elaboración no es sencillo, pero resulta fundamental si queremos alcanzar no sólo el sentido del texto sino también cómo el texto ha ido adquiriendo el sentido que percibimos en Jn.

A través del ejemplo y de la legítima ampliación a otros casos, es posible afirmar que Jn se ha elaborado poco a poco, presumiblemente a base de la ampliación de una tradición narrativa sobre Jesús, paralela a la que tenemos a la base de los evangelios sinópticos. La labor redaccional es la que sobresale y la que parece ser un obstáculo insoslayable. Sin embargo, un análisis más cercano y más detallista puede dar con núcleos narrativos más antiguos, que formarían la base de la articulación actual de Jn.

De ahí hemos de sacar una consecuencia importante para nuestra lectura del cuarto evangelio: esta obra no presenta simplemente un conjunto de datos y tradiciones sobre Jesús, sino que hay un ahondamiento en estos datos y en estas tradiciones. Y esta profundización lleva a un enriquecimiento del sentido original de la tradición, en función de las preguntas y de las preocupaciones de la comunidad a la que se dirige este evangelio.

5. *Los «signos» del evangelio de Juan*

Nos queda aún por ver el sentido de los «signos» joánicos. No es suficiente saber que estos relatos comenzaron como breves narraciones de hechos extraordinarios de Jesús que tenían una «punta» cristológica: «¿Quién es éste?» (Mc 4,41; cf. Jn 8,25) que fue madurada y profundizada. Conviene averiguar el sentido concreto que el autor les atribuyó y por qué los llamó precisamente «signos».

El evangelio de Juan no utiliza nunca la palabra *dynamis* para referirse a los gestos de Jesús. Ni tampoco narra ningún exorcismo de Jesús. En cambio habla de los hechos portentosos de Jesús como *signos*. Habrá que ver si con la palabra signo el cuarto evangelio quiere designar lo que los sinópticos nos presentan cuando hablan de actos poderosos de Jesús. En cual-

quier caso, lo que pretendemos es encontrar el sentido preciso y específico de los signos joánicos.

a) La ausencia de los «actos poderosos»

Según los sinópticos, los *dynameis* de Jesús son los actos poderosos que acompañan la presencia activa del reino entre los hombres. Pero, como hemos visto, Jn no habla del reino, ni describe el proceso de implantación del reino entre los hombres mediante la expulsión de los demonios y la curación de los enfermos. Es entonces lógico que Juan no hable de *dynameis* de Jesús, porque los hechos prodigiosos de Jesús no están esencialmente relacionados con la destrucción del poder del demonio. Esto no quiere decir que no haya en este evangelio una profunda hostilidad entre Jesús y Satanás (cf. 8,44; 12,31; 14,30 y 16,33), ni que la acción salvadora de Jesús no comporte una victoria sobre el demonio. Pero la victoria se dará en otro nivel (cf. 1 Jn 5,4).

b) Los signos en los sinópticos

La palabra *semeion* (signo) es utilizada por los evangelios sinópticos en tres sentidos diferentes. Primero, en un sentido escatológico, haciendo referencia a los signos de los últimos tiempos y a los que acompañará la parusía (Mt 24,3.24.30). Después, como prueba apologética que legitime las pretensiones de Jesús (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8). En los sinópticos este sentido es claramente peyorativo: son los fariseos los que piden una prueba. Jesús no se la dará. Finalmente, en el libro de los Hechos la palabra *semeion* se une a la palabra *teras* con una expresión técnica que designa los «milagros» de Jesús y de los apóstoles: señales y prodigios. Probablemente utilizada por Lucas en dependencia de los LXX.

Ahora bien, no hay una correspondencia clara entre estos tres sentidos y el sentido predominante de la utilización joánica. Si bien es verdad que hay dos textos que hablan de «signo» como prueba apologética que legitime las pretensiones de Jesús (2,18 y 6,30), no podemos decir que éste sea el sentido preponderante en Jn. En realidad este sentido es también peyorativo, como el de los sinópticos. En cuanto a las señales de los últimos tiempos, hay que subrayar que Jn ha reinterpretado drásticamente toda apocalíptica y, en consecuencia, los paralelos resultan muy difíciles de trazar.

c) Caracterización de los signos joánicos

Lo más característico del evangelio de Juan es la relación de los signos con la fe. Es suficiente dar una breve ojeada a los lugares principales del evangelio para darse cuenta de que los signos están ligados a la fe:

– 2,11: primer signo de Caná y fe de los discípulos.

– 2,23: en Jerusalén muchos creen en Jesús por los signos que hace.

– 3,2: Nicodemo va donde Jesús, de noche, movido por los signos que hace.

– 4,54: el funcionario real y su familia creen por el signo.

– 7,31: el Mesías, cuando venga, no hará más signos que éste.

– 9,16: un hombre pecador no puede hacer estos signos.

– 10,41: Juan Bautista no hizo ningún signo.

– 11,47: este hombre hace muchos signos... todos creerán en él.

– 12,37: a pesar de haber hecho tantos signos... no creyeron en él.

– 20,30: hizo muchos signos... para que creáis.

A primera vista podríamos decir que el signo joánico es aquel gesto hecho por Jesús que, una vez ha sido visto por los hombres, conduce a la fe. Pero esta primera impresión se ha de corregir si queremos dilucidar el sentido más específico de la obra joánica. Debemos subrayar que la terminología del signo no es unívoca. La palabra signo tiene diversos sentidos. Ya antes hemos visto que el signo como prueba apologética no es aceptado por Jesús: 2,18 y 6,30. Pero, además, la fe que viene de los signos no es una fe de la que Jesús se fíe: 2,23; 3,2 y 6,26. Y, en realidad, los signos no llevan siempre a la fe: 6,26 y 12,37.

Los signos, pues, son rechazados como prueba apologética. Además, Jesús desconfía de los signos como medio único para creer: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (4,48; cf. 2,23). Por eso, la enseñanza del evangelio es que el signo no es imprescindible para la fe: «dichosos los que no han visto y han creído» (20,29). No es necesario «ver» para creer. Contrariamente, el verdadero creer llevará hacia un ver más hondo: «¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?» (11,40). Por eso, los signos son una manifestación de la gloria para aquellos que están dispuestos a penetrar el misterio de Jesús:

«Así en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus señales. Y manifestó su gloria y creyeron en él sus discípulos» (2,11). Para ellos los signos son un medio que los lleva a la verdadera fe: contemplar la gloria en Jesús, la gloria del hijo único (1,14; cf. 20,30-31).

Este concepto de gloria ha sido sacado del Antiguo Testamento. Allí se utilizaba esta palabra para presentar dos aspectos importantes de la revelación: la manifestación visible de la majestad de Dios en actos extraordinarios y el hecho de que el Dios invisible se manifieste a los hombres en actos extraordinarios. En esto consiste la gloria de Dios (cf. Éx 16,7-10; 24,17, etc.). Los signos joánicos tienen, pues, un antecedente claro y definido en el Antiguo Testamento: las señales que Dios hace para su pueblo en el éxodo hacia la libertad (cf. Éx 10,1; Nm 14,11-22; Dt 7,19; 29,1-3).

d) El sentido de los signos joánicos

Los signos no son en el cuarto evangelio una prueba que demuestre la verdad de la pretensión de Jesús. Tampoco son un medio insustituible para acceder a la fe. Los signos son instrumento de manifestación de la gloria para aquellos que están dispuestos a seguir la dinámica de la fe. Quizá por eso el evangelio de Juan subraya, mucho más que los sinópticos, el elemento extraordinario que envuelve las acciones de Jesús: Lázaro llevaba muerto cuatro días, el ciego lo era de nacimiento, el enfermo de la piscina lo estaba desde hacía treinta y ocho años, etcétera.

El sentido de los hechos extraordinarios de Jesús según Jn es, pues, doble. Por un lado, como gesto prodigioso de Jesús, invita al hombre a una penetración del misterio que se acerca a los hombres en Jesús. Es aquí donde Jn enlaza no solamente con la tradición sinóptica y la presinóptica –y, por tanto, con Jesús–, sino también con las señales maravillosas de Yahvé hacia su pueblo en el momento de partir de Egipto. Los gestos extraordinarios muestran la presencia de la mano poderosa de Dios en medio de los hombres.

Pero hay otro sentido, el más específico del evangelio de Juan: en Jesús se da ya la plenitud de la salvación. Jesús es la plenitud de la revelación salvadora de Dios. Por eso, un acto

de ahondamiento en la realidad de Jesús lleva a entender que en él está la presencia de la realidad poderosa del Dios lejano e invisible, la presencia de la gloria. Sólo la fuerza poderosa de Dios puede explicar la magnitud de las actuaciones de Jesús. Por eso, los signos son, sobre todo, como un rayo de esta gloria que se da en la *sarx*. El evangelio de Juan, convencido de que en Jesús ya ha llegado la salvación final, penetra en la realidad de Jesús, y percibe que en sus gestos, en su actuación, existe un acercamiento del Dios invisible y lejano. No un acercamiento provisional y ejemplar, sino una presencia total y definitiva. La salvación ya no podrá venir por otro lado. Es en Jesús donde hay que encontrar al Dios misterioso y donde podemos contemplar la «gloria» [17].

Ésta es la razón profunda por la que Jn está más interesado en la estructura interna del signo: quiere penetrar en la articulación interna de estos hechos maravillosos y ver adónde llevan estos gestos. Lo que interesa a Jn es la estructura esencial del signo. Y ahí descubre que llevan muy lejos, a la fuente y origen de la actividad de Jesús: los signos son una manifestación de la gloria. Lo más característico de los signos joánicos, aunque parezca paradójico, es que los hace Jesús. Por eso dirá el autor que Juan Bautista no realizó signos (10,41). Y es que Juan no podía hacer ninguno, porque los signos son propios del hijo, que sólo hace y dice lo que ve y escucha del Padre (5,19.30).

El interés de Jn no radica en el efecto de los gestos de Jesús, sino más bien en su origen y fundamento. Por eso podemos decir que lo que caracteriza los signos joánicos es su sentido revelador. Los signos dan a conocer la fuente y el origen de la actividad de Jesús, lo que alienta su obrar, la razón más profunda de su presencia entre los hombres. Y aquí radica también la diferencia más grande con los sinópticos: en los sinópticos el interés se centraba más bien en el sentido del proceso de implantación del Reino mediante la lucha contra el poder del mal (cf. Hch 10,38 y Mt 12,28). Por eso es importante para ellos el enlace entre «milagro» y exorcismo (sobre todo en Lucas). Juan ha ido por otro camino, un camino de mayor profundización en la realidad de Jesús, en su ser enviado del Pa-

[17] Cf. X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús según Juan*, en la obra en colaboración *Los Milagros de Jesús* (Madrid 1979) 259-274.

dre. Los diálogos del Jn tendrán la función de desentrañar esta visión estrictamente teológica suya.

6. Indicaciones para el trabajo

Pueden leerse, en primer lugar, todos los textos en que sale la palabra «signo» en Jn: 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14. 26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30. Procurar clasificar estos textos, de forma que en un primer grupo tengamos los textos que parecen atribuir a la palabra «signo» un sentido positivo. Hacer lo mismo con los que parecen darle un sentido negativo. A la luz de esta clasificación, responder a esta pregunta: ¿cuál es el sentido preponderante de este término en Jn? Después, puede intentarse una definición de signo que exprese el sentido preponderante del vocablo signo en Jn.

Otro ejercicio interesante es hacer una lectura comparativa de Jn 5,1-18 y Mc 2,1-12. Para ello seguir los siguientes pasos:

– Comparar cómo se engarzan estos textos en sus respectivos contextos. ¿Ayuda el contexto anterior y posterior a situar la perícopa en un marco significativo?

– Intentar encontrar el esquema «relato de milagro» en ambos textos. ¿Cuál de los dos respeta mejor el esquema ordinario de este tipo de narración?

– ¿Qué aspectos del relato de Jn y Mc coinciden? ¿Tienen ambos relatos la misma enseñanza?

– ¿Dónde está el punto fundamental del relato de Mc? ¿Y el de Jn?

Este ejercicio puede ayudarnos a entrever cómo se ha llevado a cabo la labor de redacción de ambos evangelios.

7. Bibliografía

Proponemos una selección de títulos sobre la cuestión del signo en Jn: L. Erdozain, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio* (Roma 1970); R.T. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel* (Edimburgo 1988); R. Kysar, *The Source-analysis of the Fourth Gospel: A growing Consensus?*, NT 15 (1973) 134-152; B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel* (Londres 1971); Íd., *Traditions behind the Fourth Gospel*, en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Lovaina 1977)

107-124; D.M. Smith, *Johannine Christianity: some Reflections on its Character and Delineation,* NTS 21 (1974/75) 222-248; W. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (Tubinga 1987); U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (Gotinga 1987).

Capítulo II
DIMENSIÓN LITERARIA: DIÁLOGOS, CONTORVERSIAS Y RELATO DE LA PASIÓN

I. DIÁLOGOS Y CONTROVERSIAS

Muchas de las escenas clave del evangelio de Juan están presentadas bajo la forma de diálogo: Nicodemo (2,23-3,20), la samaritana (4,1-30), la gente de Cafarnaún (6,25-59), los judíos (7-8; 10,22-40), el ciego de nacimiento (9,1-41), las hermanas de Lázaro (11,17-44), los discípulos (13,1-16,33). Como hemos visto en el apartado anterior, muchos de estos diálogos están íntimamente relacionados con las narraciones de signos. Hay otros, en cambio, que parecen piezas más sueltas o menos bien acopladas con el hilo conductor de la narración. Conviene, pues, analizar estas escenas para ver si podemos descubrir en ellas los rasgos de una composición literaria que corresponda a esta nueva etapa de elaboración del evangelio de Juan [1].

[1] Haremos, no obstante, una excepción: los diálogos de despedida de Jesús con sus discípulos (Jn 13-16). Existen razones para tratar estos capítulos del evangelio como algo distinto: 1) el género literario, como veremos, es muy diferente, ya que los diálogos de Jesús con sus discípulos son enmarcados por el autor en un contexto de despedida que no encontramos en ningún otro pasaje del evangelio; 2) por otra parte, parece que la historia de la composición de los capítulos 13-17 es más compleja que la historia de la elaboración del resto de los diálogos y controversias; 3) la óptica en que se sitúan los capítulos 13-17 es también diversa: estamos ante unos capítulos de instrucción y enseñanza a los discípulos que tampoco encontramos en otros pasajes de Juan. Por eso nos parece mejor el tratar estos capítulos al ver el tema de la muerte de Jesús, pues son una verdadera introducción a la lectura del relato de la exaltación de Jesús.

1. *Una palabra sobre el género literario*

El diálogo es muy conocido como género literario. Sobre todo, se utilizaba como vehículo de una presentación más o menos elaborada de aspectos doctrinales que se tenían que profundizar o entender poco a poco. Basta con tener presentes los diálogos de Platón, o los de la literatura hermética, o los de Luciano de Samosata y Cicerón para entender el papel y sentido de este género literario: medio de enseñanza, de presentación y profundización de uno o de varios puntos doctrinales que, de esta manera, son objeto de un tratamiento más lento y con más posibilidades de penetrar despacio el mundo central que se intenta iluminar.

Este género literario no es frecuente en los escritos bíblicos. Sin embargo, los evangelios sinópticos lo utilizan con un esquema sencillo que parece constar de cuatro puntos: 1) un breve cuadro narrativo, sin concreciones de lugar, ni de personas implicadas, ni de tiempo; 2) pregunta, objeción o crítica contra Jesús o los discípulos; la iniciativa corresponde, por tanto, a los interlocutores; 3) breve debate, de dos o tres preguntas y respuestas como máximo, encaminado hacia una sentencia de Jesús que sobresalga claramente y que constituya así la «punta» del fragmento; 4) efectos del diálogo en los presentes.

En contraste con esta presentación sencilla y breve, Jn se extiende largamente en presentar aspectos doctrinales o discusiones en el marco de grandes diálogos de Jesús. Incluso el extenderse en grandes monólogos –que caracteriza la presentación joánica, por ejemplo 5,19-47– no tiene tampoco paralelo en los sinópticos. En efecto, los monólogos de Jesús en los sinópticos, que tienen una cierta amplitud –parábolas más elaboradas o los discursos de Jesús del evangelio de Mateo–, son el resultado de la combinación de perícopas previamente independientes entre sí, que han sido dispuestas hasta formar discursos más largos. Esto se hace patente en un análisis literario un poco detallado. Véase, por ejemplo, el sermón de la montaña en Mt 5-7 o el discurso escatológico de Mc 13 par.

2. *Las controversias y los diálogos del evangelio de Juan*

En los doce primeros capítulos del evangelio encontramos muchos diálogos de Jesús. No obstante, hay una serie de ca-

racterísticas que hacen que distingamos dos clases de diálogos según los interlocutores, el lugar, el tiempo, los temas y las consecuencias. Hemos de ver estos dos tipos de diálogos separadamente, porque responden a distintas finalidades:

a) Controversias

Se encuentran en 2,13-22; 5,16-47; 7,14-24; 7,25-31; 7,32-39; 8,12-20; 8,21-30; 8,31-59; 10,22-39. En primer lugar haremos una descripción de las características que especifican estos encuentros de Jesús y después sacaremos algunas consecuencias.

– *Tiempo*

Es interesante notar que estas controversias se tienen siempre con motivo de una fiesta judía. Así, 2,13, fiesta de la Pascua; 5,1, una fiesta de los judíos; 7,2, los Tabernáculos; 7,14, cuando la fiesta iba por la mitad; 7,37, el último día de la fiesta; 10,22, la fiesta de la Dedicación.

Hay algunas controversias que no quedan delimitadas en cuanto al tiempo (por ejemplo 7,25-31; 8,12-20; 8,21-30; 8,31-59); pero, de hecho, están encajadas de tal forma en los diálogos que Jesús tiene en el templo de Jerusalén, que hemos de pensar que se dan durante las fiestas, o al menos en la actual redacción del evangelio se han de situar en el tiempo de las fiestas de los judíos. Éste es un primer punto importante y sorprendente. En efecto, según el Jn, la actuación de Jesús se da preponderantemente en Judea, no en Galilea, y más en concreto en Jerusalén. Según los sinópticos, Jesús actuó fundamentalmente en Galilea y, a lo que parece, sólo tuvo actuación pública a lo largo de un año (lo cual, en Lc, es fundamental; cf. Lc 4,18-19). Aquí parece que Jesús actuó por lo menos durante más de dos años, pues se habla de tres fiestas de la Pascua. Es preciso aclarar este dato sorprendente.

– *Interlocutores*

En todas estas controversias, sin excepción, los interlocutores de Jesús son los judíos de Jerusalén o, más concretamente, los fariseos. Así en 2,18; 5,10; 7,15; 7,25 (algunos de Jerusalén); 7,32; 8,13; 8,22; 8,31; 10,24. Con la matización de 7,25 «algunos de Jerusalén» (cf. 1,24), que indica que en los judíos hay también división de pareceres (cf. 7,43; 9,16 y 10,19), los in-

terlocutores de Jesús son los judíos que se encuentran alrededor del templo y del culto. Los fariseos, por otra parte, son responsables directos de la represión contra Jesús (7,47-48; 9,13-16.24-29.40; 11,46; 12,19.42). Sorprende la ausencia de los saduceos, clase dirigente sacerdotal que, sin duda, tenían un papel importante en las decisiones del Sanedrín y en el orden del templo. Esta simplificación resulta sospechosa. Luego veremos a qué parece responder.

– *Lugar*

Las controversias con los judíos y los fariseos tienen lugar siempre en Jerusalén, y más concretamente en el templo. Esto ya podía haber quedado claro por el hecho de que con motivo de las fiestas judías Jesús sube a Jerusalén, como hemos visto antes. Pero parece importante para el evangelio de Juan señalar que las controversias tienen lugar siempre en el templo: Subió a *Jerusalén* y encontró en el *templo* (2,14); Jesús subió a *Jerusalén* (5,1) y lo encontró en el *templo* (5,14); Jesús también subió *(a Jerusalén)* (7,9); entonces algunos de *Jerusalén* (7,14); entonces Jesús, que estaba enseñando en el *templo* (7,28); el último día de la fiesta... Jesús se presentó *(al templo)* (7,37); estas palabras las pronunció en el tesoro, en el *templo* (8,20); Jesús se escondió y salió del *templo* (8,59); Jesús iba y venía por el *templo*, bajo el pórtico de Salomón (10,22-23).

La excepción (8,21-30) queda de tal manera encuadrada por la escena anterior (8,20) y la posterior (8,59), que podemos decir que todas las controversias de Jesús se dan explícitamente en el templo, con motivo de las fiestas judías. Hay aquí una indicación de lugar que resulta especialmente profunda en el contexto temporal y local de Jerusalén. Los interlocutores de Jesús están de tal modo ligados al templo que difícilmente se puede evitar la impresión de que el conflicto de Jesús con los «judíos» está íntimamente ligado al templo y al culto.

– *Temas de discusión*

A pesar del tono de enseñanza que caracteriza las intervenciones de Jesús, no deja de ser interesante constatar que las controversias de Jesús con los judíos de Jerusalén se centran en temas doctrinales de una cierta importancia para el judaís-

mo y con una profundización que no tenemos en las tradiciones sinópticas. He aquí el elenco de los temas principales: el templo: 2,13-22; cf. 4,20-24; el sábado: 5,16-19; 7,14-24; cf. 9,14-16; la legitimidad del testimonio de Jesús: 5,30-40; 8,14-20; Moisés y Jesús: 5,41-47; 7,18-24; cf. 1,17; 6,32; 9,28-29; la Escritura: 5,39-40; cf. 1,45; la ley: 7,19; 7,51; la circuncisión: 7,22-24; el origen del Mesías: 7,25-31; 7,40-44; 7,45-52; cf. 12,34; la filiación de Abrahán: 8,3-59; la libertad: 8,31-36; la filiación divina: 8,41b-47; Jesús-Mesías: 10,22-29; Jesús-Hijo de Dios: 10,30-39.

En el fondo, las discusiones de Jesús con los judíos se centran en una pregunta fundamental: ¿qué queda del judaísmo después de Jesús? O, si se quiere formular de otra manera, ¿qué representa la venida de Jesús de cara a las pretensiones judías? Notemos que los puntos que se discuten no son aspectos accidentales o periféricos, son las convicciones judías más centrales las que se cuestionan. Es el judaísmo como tal el que queda socavado hasta las raíces. Pero, entonces, el talante de estas discusiones parece que pertenece claramente a la temática de la comunidad pospascual, cuando la confesión de Jesús pone en aprietos a los fariseos.

– *Forma de progresar las discusiones*

Todas estas controversias avanzan, poco a poco, hacia una enseñanza cada vez más profunda, con una técnica literaria muy clara: el malentendido. Jesús hace una declaración y los interlocutores la entienden mal. Estos malentendidos dan pie a una aclaración ulterior de Jesús. En estas controversias el malentendido es, a veces, grosero y tiene claras connotaciones de la ironía que caracteriza tantos fragmentos de este evangelio. Veamos algunos ejemplos: Cuarenta y seis años se han tardado en construir este santuario ¿y tú lo vas a levantar en tres días? (2,20). ¿Adónde se irá éste que nosotros no le podemos encontrar? ¿Se irá a los que viven dispersos entre los griegos para enseñar a los griegos? (7,35). Tú das testimonio de ti mismo: tu testimonio no vale (8,13). ¿Es que se va a suicidar, pues dice: a donde yo voy, vosotros no podéis ir? (8,22). Nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿cómo dices tú: seréis libres? (8,33). ¿No decimos con razón que eres samaritano y que tienes un demonio? (8,48). ¿Eres tú acaso más grande que nuestro padre Abrahán, que murió? (8,53)

– Culmen de las discusiones

En casi todas estas controversias el tema se inicia con una discusión sobre algunos de los puntos aludidos en él, pero siempre finaliza con una relación con Jesús. Es lo que podríamos llamar «punta» de los fragmentos dialogales. Veamos algunos casos. Primero se indica el tema, después la «punta» o culmen del diálogo:

– el templo: 2,21, el templo del cuerpo de Jesús;

– el sábado: 5,17.18, Jesús por encima del sábado;

– Moisés y Jesús: 5,46, Moisés escribió sobre mí;

– la Escritura: 5,38, la Escritura da testimonio de mí;

– el origen del Mesías: 7,28-29, me conocéis y sabéis de dónde vengo;

– la libertad: 8,36, si el hijo os libera;

– Jesús-Mesías: 10,25, os lo he dicho y no me creéis.

La centralidad de Jesús se hace patente precisamente en que lo que sobresale de las discusiones no son frases de Jesús, las cuales después se convertirán en afirmaciones lapidarias del mismo Jesús, como encontramos a menudo en los evangelios sinópticos. Más bien tenemos aquí temas judíos que entran en contraposición con Jesús. Todos los temas judíos convergen en Jesús y es Jesús quien les da sentido y los ilumina: la ley, la Escritura, el templo, el Mesías, Abrahán y Moisés, todos estos puntos capitales del judaísmo son solamente indicadores que apuntan hacia Jesús. Hay aquí un cristocentrismo que no encontramos en los sinópticos y que hemos de ver cuando presentemos la cristología del evangelio de Juan.

– Tono fundamental

El tono que caracteriza estos encuentros entre Jesús y los judíos es el de oposición. Los interlocutores de Jesús le piden explicaciones de lo que hace desde el primer encuentro (2,18), se escandalizan de la doctrina de Jesús (5,18) y lo persiguen abiertamente (5,16), lo quieren prender (7,30; 8,20; 10,39), lo buscan para matarlo (5,18; 7,1.19.25; 8,37-40), intentan apedrearlo (8,59; 10,31). Por eso, Jesús ha de huir (8,59) y no puede asistir a las fiestas junto con la multitud (7,10), tiene que vivir escondido (11,54; cf. 12,36). Los que aceptan su doctrina

viven en el temor a los judíos (7,13). Nos encontramos con una oposición sistemática, que proviene de un grupo que se considera en posesión de la verdad y que puede tomar las medidas contra Jesús ya que, según ellos, engaña al pueblo y lo desvía de la recta doctrina (7,47-49).

– *Conclusiones*

Todas estas características convergen en centrar las controversias en el templo de Jerusalén, con motivo de las fiestas judías. Si se alude a las fiestas es, por tanto, para dar razón al tono de oposición radical que Jesús encontró, y que con toda seguridad lo llevó a la muerte. Las fiestas son importantes en la articulación de estas controversias, porque es a través de las fiestas que nos ponemos en contacto con los judíos de Jerusalén y, más en concreto, con los fariseos y los oficiales del templo que llevaron a término su persecución consiguiendo la condena de Jesús. Por otro lado, hay que tener presente que las fiestas judías son el *locus theologicus* por excelencia de la teología judía. Por eso el marco de las fiestas es también un marco teológico donde se presta a discutir y cuestionar la teología judía. En particular, las fiestas de Pascua y de las Tiendas-Tabernáculos tienen un lugar especialmente importante en este sentido. Y quizás desde el punto de vista doctrinal todavía más las Tiendas que la Pascua. En efecto, las Tiendas era la fiesta mesiánica por excelencia, era la fiesta más cargada de sentido escatológico, la fiesta de la esperanza judía. La Pascua podía ser el centro de la fe judía, pero las Tiendas constituía el punto doctrinal más profundo. No nos ha de extrañar, por tanto, que tengamos la mayoría de las discusiones de Jesús con los judíos enmarcadas en la fiesta de las Tiendas (Jn 7-9); de hecho, la fiesta de la Dedicación (10,22) era llamada también la fiesta de las Tiendas de invierno. En el fondo, desde el punto de vista teológico, hay en Jn una fuerte concentración de las discusiones entre Jesús y los judíos en el contexto de la fiesta de las Tiendas. Nos conviene verle el sentido, pero antes hemos de analizar otro tipo de diálogo existente en el cuarto evangelio.

b) Diálogos

Nos referimos sobre todo a los diálogos con Nicodemo (2,23-3,21), la samaritana (4,7-42), la gente de Cafarnaún (6,24-

59) y las hermanas de Lázaro (11,17-44). Establecemos un paralelo con el tratamiento de las controversias, a fin de que se pueda constatar la diferencia entre estos dos tipos de diálogos del cuarto evangelio.

– *Tiempo*

En contraste con el grupo de controversias, las indicaciones sobre el tiempo son poco importantes en el caso de los diálogos. En realidad, no sabemos cuándo tuvieron lugar (la visita de Nicodemo es de noche, sin especificar más). En ninguno de estos diálogos se nos dan indicaciones temporales; incluso en el caso del diálogo sobre el maná y el pan de la vida, la indicación de 6,4 se refiere al signo de la multiplicación de los panes y no al diálogo que, según se nos dice al final (6,59), tuvo lugar en la sinagoga de Cafarnaúm.

– *Interlocutores*

Son bastante variados, pero claramente delimitados y definidos. Nicodemo, uno de los fariseos que terciará a favor de Jesús (7,50) y que acompañará a José de Arimatea para la sepultura de Jesús (19,39), es el único de los dirigentes aludidos por Juan, que va hacia Jesús; por tanto, su presentación es la del creyente más que la del incrédulo (cf. 12,42-43). La mujer de Samaria llegará a la fe desde una fe que no es exactamente la de los judíos (4,9); difícilmente se podrá evitar la impresión de que esta mujer representará el acceso a Jesús desde la fe samaritana (cf. Hch 8). El tercer diálogo presenta un público fluctuante: en primer lugar se habla de multitud (6,2.5.22.24), pero después pasa a hablar de los judíos (6,41-52). No deja de sorprendernos que en Galilea los interlocutores de Jesús sean llamados «judíos». Ahora bien, el diálogo de Jn 6 parece más cercano a los otros tres que no a las controversias de Jesús con los judíos de Jerusalén; recordemos, además, que al final del diálogo se nos dice que éste ha tenido lugar en la sinagoga de Cafarnaúm (6,59). Finalmente, el diálogo de Jesús con las hermanas de Lázaro, que precede a la resurrección de éste, es el diálogo con creyentes que explicitan su fe (11,27). Este conjunto de interlocutores, a pesar de lo que hemos dicho a raíz de Jn 6, parece que es muy diferente de los que hemos encontrado en las discusiones. Aquí estamos ante creyentes o futuros creyentes.

– *Lugar*

Si las controversias se mantenían en Jerusalén, hemos de decir que los diálogos se tienen en diferentes lugares, pero siempre fuera de Jerusalén: Nicodemo acude a Jesús de noche, pero no sabemos dónde. Probablemente en Jerusalén, pero el autor no lo subraya y no se puede asumir como dato presentado por Jn. El diálogo con la mujer de Samaria tiene lugar en Sicar, cerca de la montaña del Garizín. El tercer diálogo parece que se mantiene en la sinagoga de Cafarnaúm. Finalmente, el cuarto está situado en Betania, cerca de Jerusalén, pero no hay nada que nos haga pensar en el templo o en los oficiales del templo. Estamos en otro contexto. Aquí, Galilea (Cafarnaúm), Samaria (Sicar) y Judea (Betania) son bastante elocuentes como lugares geográficos. Hay que ver si estos datos tienen una significación más profunda.

– *Temas*

Si en las controversias las discusiones tenían como objeto la clarificación doctrinal respecto a los temas centrales del judaísmo, aquí nos encontramos más bien con temas cristianos: el bautismo (Nicodemo), el culto (samaritana), la eucaristía (Cafarnaúm) y la resurrección (hermanas de Lázaro). Esto no quiere decir que estos temas no se iluminen en contraste con el judaísmo o con la fe samaritana.

– *Forma de progresar*

Ésta es una característica estilística. No debe sorprendernos encontrar que la técnica es aquí la misma que tenemos en el caso de las controversias: el malentendido. Aunque aquí el malentendido es menos grosero. Recordemos algunos ejemplos: ¿Cómo puede uno nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer? (3,4). No tienes con qué sacarla... ¿de dónde, pues, tienes esa agua viva? (4,11); cf. Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y no tenga que venir aquí a sacarla (4,15). Señor, danos siempre de este pan (6,34); cf. ¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo? (6,42-43). Ya sé, que resucitará en la resurrección, el último día (11,24).

– Culmen de los diálogos

Los temas se van profundizando, poco a poco, a lo largo del diálogo, mediante el malentendido. Por ejemplo, en el caso de la mujer samaritana comenzamos por la afirmación de que Jesús es un judío (4,9), pero después se preguntará la mujer si Jesús no es más grande que Jacob (4,12), más adelante confesará a Jesús como profeta (4,19) y finalmente se preguntará si Jesús es el Mesías que tiene que venir (4,25). A esta trayectoria corresponderá Jesús con una manifestación directa «Soy yo, el que habla contigo» (4,26); por eso los samaritanos podrán confesar al final que Jesús es el salvador del mundo (4,42). Este tipo de profundización lo tenemos en todos estos diálogos, de manera que no es casual que todos finalicen con una plena manifestación de Jesús:

– «Nadie ha subido sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre... así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna» (3,13-14).

– «Yo soy el pan que ha bajado del cielo... yo soy el pan vivo bajado del cielo... y el pan que yo le voy a dar es mi carne por la vida del mundo» (6,41.48.51).

– «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás» (11,25-26).

En el fondo, pues, la «punta» o culmen de estos diálogos es una revelación de Jesús («Yo Soy»). El contexto no es tan doctrinal como el que teníamos en las controversias. Por esto, la relación de Jesús con los temas tratados no queda a nivel doctrinal: Moisés escribió sobre mí..., sino que se pasa a una revelación personal de Jesús a sus interlocutores. La profundización es, pues, mayor que la que teníamos en las controversias, pero, además, lo que ha cambiado es también el tono fundamental de los diálogos respecto a las controversias.

– Tono fundamental

Es mucho más amistoso y abierto que el de las controversias. No nos encontramos aquí en el clima abrumador y angustioso de persecución. Más bien lo que caracteriza estos diálogos es la disposición a aceptar la revelación de Jesús. Por eso se revela Jesús más abiertamente. Por eso los diálogos finalizan con una referencia a la fe y a la vida eterna. La acti-

tud abierta de los interlocutores la hallamos en las peticiones: danos de este pan... dame de esta agua... Pero también en la aceptación de las correcciones que Jesús impone a las creencias de Nicodemo, de la samaritana, de los asistentes a la sinagoga de Cafarnaúm y de las hermanas de Lázaro. El clima es, pues, catequético y de instrucción. La oposición no aparece directamente. Sólo en el capítulo 6 hay indicios de mezcla y ésta es la razón por la que tenemos en Jn 6 a los judíos como interlocutores de Jesús. A pesar de esto, hay que recordar que la confesión de Pedro (6,68-69) está, en este evangelio, precisamente después del discurso del pan de la vida.

A pesar de las diferencias entre los diálogos de este grupo, podemos hablar de un tipo homogéneo de diálogos que se distingue de las controversias. Hay, en este evangelio, un diálogo que a primera vista puede parecer asimilable a este grupo: el que sigue a la curación del ciego de nacimiento en el capítulo 9. Pero, de hecho, se trata de un diálogo especial, en el que se suceden las escenas y en el que Jesús está ausente hasta prácticamente el final: es el ciego quien se entrevista con los fariseos, con los judíos; son los padres del ciego quienes hablan con los fariseos. El diálogo de Jn 9 es, pues, una ampliación de la curación del ciego que se puede asimilar a los diálogos de este apartado [2].

Además de las diferencias notadas respecto de las controversias, lo que caracteriza a estos diálogos es que no son introducidos por una pregunta de Jesús sino más bien por cuestiones que surgen de los signos: así, Nicodemo acude a Jesús porque «nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él» (3,2). Por esto 2,23-25 es una introducción a la escena de Nicodemo, más que una conclusión de la controversia de Jesús sobre el templo. El largo diálogo de Jesús con la mujer de Samaria sirve para situar debidamente el segundo signo de Caná, la curación del hijo del funcionario real. Aquí el orden ha sido cambiado, pero el enlace entre el diálogo y el signo persiste. No es necesario insistir en el enlace entre signo y diálogo en los capítulos 6, 9 y 11, porque la relación es patente. La temática está en los signos y la conversación es un profundizar lo que ha sucedido (o ha de suceder).

Lo que hay que subrayar es que en estos diálogos hay una labor de instrucción y catequesis: pedagogía de la fe en Jesús en Jn 4,7-42; pedagogía sobre la comprensión de la resurrección en Jn 11,17-44; profundización sobre el bautismo en Jn 3,1-15. Es interesante notar

[2] Cf. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968) especialmente 3-41.

que el estudio del diálogo de Jn 6,24-59 detecta elementos de discurso con argumentación derásica, que se encuentra en muchos lugares de los escritos judíos (sobre todo, parece, en Filón) y que tiene un claro planteamiento de enseñanza, a base de iluminar la doctrina eucarística con el texto del Antiguo Testamento en el trasfondo: «les dio a comer pan del cielo» (Sal 78,24). Primero se hace una paráfrasis sobre la cita escriturística (vv. 32-33), después se pasa a discutir el sentido de la palabra «pan» (vv. 34-40), a continuación se explica el sentido de la expresión «del cielo» (vv. 41-48) y finalmente el sentido del verbo «comer» (vv. 49-50). En el fondo la técnica homilética derásica es la base de la exposición que se retoma en 6,51-59, donde tenemos una segunda parte del discurso que vuelve a la misma cita. El discurso concluye usando de nuevo la misma cita bíblica (6,58). Indudablemente los temas sapienciales han jugado un papel esencial en la estructuración de este discurso, y han ayudado a explicar el sentido de la expresión inicial.

Hasta aquí un ejemplo de cómo se pudieron formar estos diálogos. Hay, evidentemente, técnicas de aquella época en la base de los textos actuales. Este intento de rehacer la estructura fundamental del discurso de Jesús sobre el pan de vida nos da una idea de cómo pudieron ir las cosas en este nivel [3].

3. *Tiempo de escritura y clave de interpretación*

a) Diálogos y controversias: reflejo del tiempo en que se escribe el evangelio

Ya en los evangelios sinópticos las críticas contra Jesús o contra los discípulos, que provocan los diálogos y las controversias, hacen sospechar que estas controversias y diálogos podrían haber surgido del ambiente vital de la comunidad, en el que el judaísmo oficial cuestiona la doctrina y la praxis de los seguidores de Jesús. En este caso la comunidad cristiana respondería a estas críticas apelando a una respuesta de Jesús, es decir, a la autoridad de su Maestro y Señor.

En el evangelio de Juan esta sospecha toma más consistencia si consideramos que se hace alusión a prácticas judías contra los cristianos que se comenzaron a llevar a término sólo a finales del siglo I. Para poner un ejemplo especialmente

[3] El ejemplo está tomado de la obra de P. Borgen, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and in the Writings of Philo* (Leiden 1965).

importante, citaremos la expulsión de los cristianos del culto sinagogal. Parece ser un hecho establecido que los cristianos continuaron practicando su fe en los ambientes litúrgicos judíos (la sinagoga). Los testimonios que existen en este sentido en el libro de los Hechos de los apóstoles parecen bastante claros. Pero, además, tenemos el testimonio de Pablo que lo confirma. Por otra parte, sabemos que la expulsión de los cristianos de las sinagogas es una medida disciplinaria que los judíos emprendieron contra los cristianos a partir de la famosa reunión de Yamnia (alrededor del año 85). Es decir, que a finales del siglo I los cristianos se vieron impedidos de asistir a las reuniones cúlticas de los judíos.

A la luz de esta constatación, cuando el cuarto evangelio nos habla de expulsión de los creyentes de la sinagoga (9,22; 12,42; 16,2) y lo aplica al tiempo de Jesús, está haciendo un aparente anacronismo. Está proyectando sobre el tiempo de Jesús lo que sucede en la comunidad donde se escribe el evangelio. Esto da pie a pensar si muchas de las discusiones con los judíos (fariseos) que tenemos en el evangelio de Juan no serán un reflejo de las discusiones entre la iglesia cristiana y la sinagoga judía, heredera del fariseísmo del tiempo de Jesús.

De entre los datos que hemos recogido en este capítulo hay uno especialmente relevante: los interlocutores de Jesús en las controversias son los que no aceptan el mesianismo de Jesús, ni las consecuencias de este mesianismo de cara al judaísmo. Son llamados «judíos» y «fariseos» de una forma intercambiable. Este grupo, esencialmente ligado al templo y al culto oficial, ha de apelar a las autoridades cúlticas oficiales para tomar medidas disciplinarias contra Jesús. La estructura que se desprende de esta presentación corresponde mucho más al judaísmo de finales del siglo I que no a la del tiempo de Jesús. En tiempos de Jesús, los saduceos tenían un lugar prominente en el Sanedrín; por otra parte, también los escribas tenían su peso en esta institución. En Jn, sin embargo, se habla de los fariseos y oficiales del culto como los dirigentes (*arkhontes*) de los judíos. De hecho sabemos que el fariseísmo tuvo una preponderancia casi exclusiva en la estructuración del judaísmo después de la destrucción del templo. Por tanto, hay muchos datos a favor de encontrar en Jn un eco de la estructura judía de finales del siglo I y no de la del tiempo de Jesús.

A la luz de esta consideración, muchos de los temas de las controversias quedan perfectamente situados: son temas en

los que la comunidad joánica no está de acuerdo con la sinagoga farisaica. Entonces las discusiones apelarán a las tradiciones teológicas judías para aclarar las posturas doctrinales: de aquí que las fiestas judías jueguen un papel importante. Como hemos recordado, son el «lugar teológico» fundamental del judaísmo. Así, los temas se plantean a partir de la interpretación judía que es contrastada con la interpretación cristiana: y aquí nos encontramos con la centralidad de Jesús como punto de referencia fundamental. Es a través de Jesús cómo se ha de interpretar el judaísmo [4].

Por otra parte, la fe cristiana necesita profundizar sus propios puntos de vista, necesita aclarar el sentido oscuro del bautismo, de la eucaristía, de la resurrección, del culto fuera de la sinagoga. Y se apela, también, a Jesús como punto de referencia esencial. De ahí que se intente iluminar la realidad de la fe, de los sacramentos y del culto con la figura de Jesús, con una explicitación del sentido más profundo de los signos. No deja de ser significativo, en este sentido, que el evangelio de Juan sea el único que presente a Jesús bautizando (3,22), como si el enraizamiento del bautismo estuviera también basado en la praxis de Jesús [5].

Todo esto corresponde a una etapa de profundización catequética que se encuentra claramente reflejada en los diálogos más que en las controversias. Los signos han sido la base de la catequesis y de la instrucción de la comunidad. Se ha ido profundizando el sentido más hondo de los gestos que hizo Jesús. Y se han sacado las consecuencias de cara a la vida y a la praxis cultual y sacramental de la comunidad. El «Sitz im Leben» o contexto social de los diálogos es, por tanto, la comunidad creyente, y el contexto es catequético y litúrgico. En este sentido, son bastantes los exegetas que subrayan el tono homilético de algunos diálogos [6]. Y, ciertamente, el talante de

[4] Para todo este tema, ver especialmente J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968; Nashville [2]1978) y una obra posterior, que recoge varios artículos del mismo autor: *The Gospel of John in Christian History* (Nueva York 1979), especialmente el capítulo titulado *Glimpses into the History of the Johannine Community*, 90-121.

[5] Cf. X. Léon-Dufour, *Et là, Jésus baptisait (Jn 3,22)*, en *Mélanges E. Tisserant I: Écriture Sainte – Ancient Orient* (Ciudad del Vaticano 1964) 295-309.

[6] Especialmente B. Lindars, *The Gospel of John* (Londres 1971) 51-54, donde se habla de las «homilías de Juan».

instrucción que suponen muchos de los fragmentos tratados. En ellos el recurso al AT hace pensar en una comunidad en profunda sintonía tanto con el texto del AT como con las tradiciones orales del judaísmo [7]. Todo ello sin olvidar que la comunidad ha partido de Jesús en su reflexión y su profundización.

b) Una clave de lectura del evangelio de Juan

Tenemos aquí una de las claves de lectura del evangelio: conviene tener presente este doble nivel en que se mueve la presentación de Jn. Por un lado, nos habla de Jesús y del misterio de Jesús. Hay muchos puntos que aclarar para entender lo que queda implicado en la confesión creyente de Jesús como Mesías, e Hijo de Dios. Por eso, se parte de Jesús, el hijo de José, el que hacía gestos extraordinarios en favor de los necesitados: los signos.

Pero, por otra parte, Jn nos habla de su propio tiempo, de las dificultades doctrinales que comporta la fe respecto del judaísmo oficial (la sinagoga). Es cierto que el evangelio dejará bien claro que la fe no depende del éxito de una discusión derásica con el judaísmo, pero conviene también saber dar respuesta a las argumentaciones del judaísmo en su propio terreno [8]. El evangelio es, pues, un reflejo de este aspecto de la vida de la comunidad. De ahí la importancia del elemento doctrinal en esta obra.

Los diálogos y las controversias nos dan, en conjunto, una clave de lectura de esta obra que deberá ser leída teniendo presente el doble nivel: la vida de Jesús como punto de partida, como punto de referencia fundamental, pero releída a la luz de las dificultades y preguntas de la comunidad. Dificultades y preguntas que hacen referencia tanto a la profun-

[7] Lo cual nos sitúa claramente en un contexto judeocristiano, en el que los métodos de exégesis e interpretación escriturísticos son comunes con los del fariseísmo y, por tanto, se reflejarán en la época llamada de los tannaítas. La interpretación derásica tiene aquí un lugar propio e inequívoco. Puede verse lo que digo en mi trabajo: *«La salvació ve dels jueus» (Jn 4,22). Valoració del Judaïsme des del quart evangeli,* en M. Gallart / J.-O. Tuñí (eds.), *La Paraula al servei dels homes* (Barcelona 1989) 123-137.

[8] Un ejemplo especialmente significativo se encuentra en 10,31-39. Pero el tema está presente en la mayoría de textos de discusión con los judíos: cf. 2.13-22; 5,16-47; 7,14-24; etc.

dización de la propia fe como a la discusión doctrinal con el judaísmo farisaico [9].

4. *Carácter teológico de los diálogos y controversias*

Nos queda todavía insinuar el contenido teológico de los diálogos. Porque, además de darnos una pista de la problemática de la comunidad, los diálogos y controversias son también un exponente muy hondo de un punto de mira teológico que caracteriza muy marcadamente el evangelio de Juan.

a) Indicación terminológica

En la línea de determinar el papel y alcance de los diálogos y controversias en la progresiva formación del evangelio, hay todavía un dato que conviene señalar: la forma como los gestos de Jesús son caracterizados en los diálogos y controversias. Porque, si los gestos de Jesús fueran descritos como «signos» (*semeia*), estaríamos, aún, literariamente hablando, en el nivel narrativo que hemos estudiado en el capítulo anterior. Pero en los diálogos y controversias, cuando se habla de los gestos de Jesús, no se habla de signos, sino de obras (*ergon*, *erga*) que Jesús hace. Y esto con dos características: primero sólo Jesús habla de obras que él hace y los interlocutores, en cambio, no hablan así [10]. El narrador, en cambio, no habla nunca de obras de Jesús. Cuando se ha referido a los gestos de Jesús, los ha llamado signos, pero entonces estábamos en los fragmentos narrativos.

De manera que nos encontramos también desde un punto de vista literario, en un estadio diferente que corresponde a

[9] Este aspecto es clave en la actual interpretación de Jn. Han contribuido a ello no sólo exegetas que se dedican primordialmente a la historia (p. ej. J.L. Martyn, R.E. Brown), sino también exegetas que tienen como punto de mira de su trabajo la crítica literaria (p. ej. J. Becker, R.T. Fortna, B. Lindars, M.-E. Boismard), sin olvidar a los estudiosos que acentúan el talante hermenéutico de la exégesis (J. Blank, T. Onuki) y finalmente los que persiguen una lectura simbólica del evangelio de Juan (especialmente X. Léon-Dufour).

[10] Sólo en un texto los parientes de Jesús hablarán de las obras que Jesús hace (7,3). En una ocasión, los judíos hablarán de la obra de Jesús (en consonancia con la forma de hablar de Jesús, 10,33), el resto de los textos con el vocablo *ergon*, aplicado a la actuación de Jesús, está en boca del mismo Jesús.

una nueva etapa en la elaboración progresiva del evangelio. Por otro, lado esta terminología, «las obras que yo hago», nos introduce en la visión teológica del evangelio. Jesús hablará de las «obras que hace», refiriéndose al encargo que ha recibido de llevarlas a término y perfección (*teleioun*) por parte de aquel que le ha enviado al mundo. Así, las obras serán un término estrictamente teológico [11].

b) Reflexión sobre los gestos y palabras de Jesús

Jesús no habla de sus gestos como de «sus obras». De hecho, las obras que Jesús hace son obras del Padre (10,37) y es el Padre quien las realiza mediante el Hijo (14,10). Ahora bien, el Padre muestra las obras al Hijo (5,19-20), las da al Hijo (5,36; 17,4). Y el Hijo las hace (5,36; 7,3.21; 10,25.32.33.37-38; 14,10-11; 15,24), las lleva a término y perfección (4,34; 5,36; 17,4). En este sentido, las obras que Jesús hace dan testimonio (5,36; 10,25). Los hombres, por su parte, las ven (7,3; 15,24) y se maravillan (5,20). Y las obras conducen a los hombres a la fe (6,28-29; 10,38; 14,11; cf. 15,24). Una fe que los lleva al conocimiento del Padre que ha enviado a Jesús (6,29; 10,38).

La importancia del tema de las obras viene también señalada por el hecho de que Jesús puede referirse a toda su actuación empleando la palabra «obra»: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (4,34); y también: «Yo te he glorificado en la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» (17,4). Toda la actividad de Jesús, es, pues, una «obra» que el Padre le ha encomendado, a fin de que la lleve a término y perfección: «Todo está cumplido» (19,30). Consecuentemente, gestos y palabras de Jesús son lo mismo: son la obra que el Padre le ha encomendado. Obra y palabras no son dos realidades diferentes, son la misma realidad.

En el fondo, la estructura interna de las palabras de Jesús es exactamente la misma que la de las «obras». Jesús habla, y las palabras que dice no son propiamente suyas, sino de aquel que lo envió al mundo (7,16; 14,24; cf. 14,10). Jesús dice tan

[11] Cf. especialmente el trabajo de W. Wilkens, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff* (Zúrich 1969).

sólo lo que ha oído cerca del Padre (8,26; cf. 8,40; 12,49). Jesús ha recibido del Padre las palabras que ha de pronunciar (17,8). Por eso Jesús guarda la palabra que ha recibido (8,55), la da a los hombres (17,14). Y los hombres tienen que escucharla (5,24; 7,40; 14,24), tienen que guardarla (8,31; 15,7; 17,6), tienen que recibirla (12,48). Esta palabra los lleva a la fe (5,38; cf. 8, 37), creen mediante esta palabra (4,41; 5,24).

Vistas desde el Padre que envió a Jesús, palabras y obras son la tarea que Jesús ha recibido y ha de llevar a cabo. Y, en este sentido, palabras y obras son primordialmente una revelación del que ha enviado a Jesús, porque son sus palabras y sus obras. Es aquí donde el tema de las obras (y de las palabras) enlaza plenamente con lo que hemos visto en el capítulo anterior: los signos eran fundamentalmente reveladores. Pues bien, profundizando el sentido de los gestos de Jesús nos adentramos, en los diálogos, en la estructura interna –estrictamente teológica– de los gestos de Jesús (obras y palabras). Por eso, también desde el punto de vista teológico, los diálogos y discusiones de Jesús son una ampliación de las narraciones de los signos. Son un alargamiento en profundidad. Y éste es el corazón de la teología joánica.

5. *Trabajo personal y bibliografía*

a) *Indicaciones para el trabajo personal*

Puede comenzarse por leer las controversias de Jesús e ir anotando quién toma la iniciativa. Es decir, ¿cuál es el punto de partida de las controversias: Jesús, los signos realizados?, ¿es el marco de las fiestas lo que mueve la discusión? Es interesante hacer este ejercicio porque, si las discusiones son un reflejo del medio vital en que se gesta el evangelio de Juan, el origen de las mismas nos puede decir algo acerca de la discusión de la iglesia joánica con la sinagoga.

Otro ejercicio interesante puede ser el análisis de Jn 2,23-3,21. En primer lugar, porque se puede distinguir la introducción (2,23-25) del resto. Pero, además, porque hay varios fragmentos de diversa índole (3,1-12; 3,13-15; 3,16-21), donde está clara la forma de avanzar del diálogo y donde los temas se profundizan paulatinamente. Puede ayudar para ello el trabajo de I. de la Potterie, *Nacer del agua y del Espíritu. El texto bautismal de Jn 3,5*, en I. de la Potterie / S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) 33-66.

Finalmente, se pueden analizar los diálogos de Jesús en torno a la resurrección de Lázaro (11,1-44). Debe intentarse ver la técnica empleada por el autor del diálogo, al preparar el milagro con tanto detenimiento. En un segundo momento, tratar de rehacer el relato de milagro tradicional en este fragmento. ¿Hasta qué punto es posible? ¿Qué consecuencias se pueden sacar de los resultados de este ejercicio?

b) Bibliografía

P. Borgen, *Bread from Heaven* (Leiden 1965); C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978); H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (Bonn 1968); B. Lindars, *The Gospel of John* (Londres 1971); J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville [2]1979); I. de la Potterie, *El Buen Pastor*, en Íd., *La Verdad de Jesús. Estudios de Cristología joannea* (Madrid 1979) 54-88; W. Wilkens, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff* (Zúrich 1969).

II. EL RELATO DE LA EXALTACIÓN DE JESÚS

Es de sobra conocida la caracterización de los evangelios como «una historia de la pasión precedida de una introducción muy detallada». M. Kälher no excluía de la misma al evangelio de Juan, sino que más bien lo citaba junto a Mt como el más representativo [12]. No vamos a discutir ahora si esta apreciación es correcta o no –por lo menos debería ser matizada–, pero sí es interesante constatar que en Jn hay una profunda integración entre lo que se llama relato de la pasión y el resto del evangelio [13]. Primero veremos este aspecto. Luego haremos una comparación entre el relato de la pasión de los sinópticos y el correspondiente relato de Jn, que de hecho no debe ser denominado sin más «de la pasión», como tendremos ocasión de ir viendo. Todo ello nos dará pie para tomar postura ante la cuestión de cómo se combinan la tradición y la redacción en estos pasajes de Jn.

[12] *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, nueva edición a cargo de E. Wolf (Múnich [2]1953) 60.

[13] Cf. lo que dice R. Aguirre sobre este punto en IEB 6, 43-44 y la nota 22 de la página 44.

1. La muerte de Jesús y el resto del evangelio

La muerte de Jesús, lejos de ser un tema ajeno a este evangelio [14], constituye su eje vertebrador más hondo. En una palabra, si el evangelio joánico terminase en 12,50, todo él tendría un sentido muy distinto del que tiene ahora. En este sentido es útil analizar brevemente la narración de la muerte de Jesús y los pasajes que la preceden, después de estudiar la elaboración progresiva del evangelio. Así podremos entender mejor su papel de pieza fundamental.

a) Tres pasajes significativos

No deja de sorprender el hecho de que tres pasajes que en los evangelios sinópticos juegan un papel de cierta importancia en la preparación de la pasión de Jesús, tengan paralelos en el Jn, pero no precisamente como preparación de la pasión. Estos tres pasajes son la expulsión de los vendedores del templo (Jn 2,13-22; Mc 11,15-19 par.), la unción de Jesús (Jn 12,1-8; Mc 14,3-11 par.) y el discurso eucarístico de Jesús (Jn 6,26-59; Mc 14,17-25 par.). Estos pasajes también se encuentran en Jn, pero en lugares diferentes y muy alejados de la pasión [15].

La expulsión de los vendedores del templo es el primer episodio de Jesús en Jerusalén, en la primera visita que hace, inmediatamente después del primer signo de Caná (Jn 2,13-22). Podríamos decir que, tan pronto empieza el ministerio de Jesús, su primer gesto importante es la expulsión de los vendedores. Lo cual no deja de ser significativo, por cuanto en los sinópticos parece haber sido la causa más decisiva de la muerte de Jesús.

En cuanto al discurso eucarístico de Jesús, el evangelio joánico nos lo presenta en medio del breve ministerio galileo, después de la multiplicación de los panes (Jn 6,26-59). No es necesario buscar un paralelo verbal entre la institución del memorial de Jesús según los sinópticos y el discurso de Jesús so-

[14] Como lo ha afirmado parte de la exégesis de Jn; ver especialmente E. Käsemann, *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983, original de 1966) 35-36.

[15] Cf. para esta apreciación W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958).

bre el pan en Jn. En cualquier caso, la referencia de Jn 6 a la eucaristía es incontestable.

El último episodio, la unción de Jesús, ya es más cercano a la muerte, pues está situado en el último viaje de Jesús a Jerusalén antes de su muerte (Jn 12,1-8). Pero, incluso en este caso, la distancia literaria del relato de la pasión es mucho más grande que en los sinópticos, ya que los discursos de despedida de Jesús lo alejan de los acontecimientos de la pasión. Recordemos que los discursos de despedida ocupan los capítulos 13-17, es decir, cinco largos capítulos que son la verdadera preparación de la pasión.

De hecho, estos tres pasajes se constituyen en tres hitos importantes del evangelio, ya que todos hacen referencia a la fiesta de la Pascua (son las tres Pascuas del evangelio: 2,13; 6,4; 12,1) y, por otro lado, los tres aluden explícitamente a la muerte de Jesús (2,19-22; 6,51; 12,7). Es interesante retener *que la muerte de Jesús, como principio interpretador, está* presente en todo el evangelio, ya que los tres pasajes mencionados cuentan con ella necesariamente para poder dar el sentido y la interpretación de los hechos que presentan.

b) El tema de la hora de Jesús

En contraste también con los sinópticos, que sólo hablan de la «hora» de Jesús inmediatamente antes de la pasión (la agonía de Jesús: cf. Mc 14,41 y Lc 22,53), el evangelio de Juan ha desarrollado este tema a lo largo de todo el escrito, de manera que desde el principio ya nos encontramos con la referencia a una hora que todavía no ha llegado (2,4; 7,30; 8,20) y que llega hacia el final (12,27; 13,1; 17,1). Esta hora es una hora especial de Jesús: mi hora (2,4) o, en textos narrativos, su hora (7,30; 8,20; 13,1). En otros textos está determinada por el artículo: «la hora» (12,23; 17,1). La vida de Jesús se encuentra, pues, situada en la expectativa de una hora misteriosa que parece hacerse presente en los últimos momentos. Incluso se podría dividir el evangelio, siendo fieles a la importancia que el autor ha dado al tema, en dos grandes partes: la expectación (Jn 1-12) y la llegada de la hora (13-20).

Algunos textos identifican inequívocamente la hora de Jesús con la hora de su muerte:

«Querían, pues, detenerlo, pero nadie le echó mano, porque todavía no había llegado su hora» (7,30); «Y nadie le prendió, porque aún no había llegado su hora» (8,20); «Ahora mismo mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!» (12,27); «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» (13,1).

Otros textos hablan en cambio de la hora de la glorificación de Jesús:

«Jesús les respondió: Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (12,13); «Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti» (17,1).

Finalmente, hay un número de textos indeterminados (cf. 2,4; 4,21-23; 5,25-28). No es difícil ver que las dos primeras series están íntimamente enlazadas (cf. 12,23-37; 12,32-35; 13,1; 17,1; cf. 16,32) y que, de hecho, dan el sentido de la tercera serie. No es, pues, una extrapolación afirmar que toda la actividad de Jesús está situada a la luz de su glorificación, es decir, de su muerte. En este sentido está claro que el resto del evangelio cuenta con la muerte de Jesús. Es más, la muerte de Jesús preside toda la presentación de su vida [16].

c) El cuarto evangelio como un crescendo *dramático*

No faltan en los evangelios sinópticos una serie de datos que van haciendo cada vez más tensa la relación de Jesús con las autoridades judías. Incluso podríamos decir que después de las primeras controversias (p. ej. Mc 2,13-3,6), que señalan la oposición y el deseo de eliminarlo (Mc 3,6), vienen los conflictos que subrayan la persecución y el intento de prenderlo para condenarlo (cf. p. ej. Mc 11,27-32; 14,1-2).

En Jn la oposición judía contra Jesús es mucho más sistemática y abrumadora. Ya desde el principio hay una especie de control oficial sobre la actividad de Jesús (2,18; cf. 1,19). Existe una clara persecución contra él (5,16), lo quieren pren-

[16] Con todo, el tema de la hora es más complejo y más comprehensivo de lo que parece; cf. sobre el tema J.-O. Tuñí, *El cuarto evangelio y el tiempo,* EstE 57 (1984) 129-154.

der (7,30; 8,20; 10,39), lo buscan para matarlo (5,18; 7,1.19.25; 8,37.40), intentan apedrearlo (8,59; 10,31). Jesús se ve obligado a huir (8,59), a esconderse (12,36), y vive, de hecho, escondido (11,7-8). No asiste abiertamente a las fiestas con la multitud (7,10).

Todos estos datos producen la impresión de una persecución sistemática y radical. La incredulidad se hace agresiva y homicida (8,37.40.44). Se emprenden acciones legales contra Jesús (7,50-52). Se le interroga como en el proceso judío contra Jesús según los sinópticos (10,22-39). Se reúne el Sanedrín para condenarlo (11,47-53). Se podría incluso decir que en este evangelio estamos convencidos desde el principio de que todo lo que se dice y se hace desembocará irremisiblemente en la muerte de Jesús. En esta línea nos encontramos siempre bajo la amenaza de la persecución abrumadora que llevará a la muerte a Jesús.

d) Las predicciones de la glorificación

Estamos acostumbrados a ver en las predicciones de la pasión de los sinópticos hitos que estructuran la segunda parte del evangelio de Mc y que se reproducen en los otros sinópticos (cf. Mc 8,31-33 par.; 9,30-33 par.; 10,33-34 par.). Pues bien, en paralelo, también en el cuarto evangelio Jesús predice tres veces su muerte:

> «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (Jn 3,14); «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que yo soy» (8,28); «y yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). A este último texto se le añade una pertinente aclaración: «Decía esto para significar de qué muerte iba a morir» (12,33).

En estos textos hay incluso un eco del texto de Mc:

–«así debe ser levantado el Hijo del hombre» (Jn 3,14);

–«el Hijo del hombre debe sufrir mucho» (Mc 8,31).

No nos interesa aquí la posible relación literaria de los dos textos, muy difícil de probar. Lo que sí conviene tener presente es que el cuarto evangelio también ha contado con la pasión y la muerte de Jesús, como en Mc, desde el principio (Jn 3,14; cf. Mc 3,6). Por otra parte, la terminología «exaltación»

y «glorificación» es propia del evangelio joánico y presenta la muerte de Jesús de una forma especial y característica. Lo que nos lleva a otro apartado [17].

e) Los discursos de despedida de Jesús

Uno de los rasgos característicos de Jn es que la enseñanza de Jesús a sus discípulos no se da aquí y allá a lo largo de su actuación pública, sino que queda concentrada en los capítulos 13-17. Estos largos pasajes –se trata de una cuarta parte del evangelio– son un verdadero pórtico de la narración de la exaltación de Jesús y, en este sentido, constituyen una verdadera introducción a la narración de su muerte. El paralelo con los sinópticos es muy tenue. En efecto, sólo Lc parece ser consciente de la importancia de este aspecto de la tradición jesuánica (Lc 22,14-38).

La estructura narración-discurso (diálogo) la hemos encontrado ya en distintos pasajes del evangelio. En realidad, esta estructura ha sido fundamental para descubrir el sentido de los signos de Jesús (narración), ampliados y profundizados mediante los pasajes discursivos (diálogos y discusiones). Los capítulos 13-17 quedan claramente enmarcados en el género discursivo-dialogal. En cambio, la narración viene después (18-20). Pero la estructura interna es la misma: dialogo-narración. Con una característica importante, que los diálogos de Jesús en 13-17 se inscriben en el género literario discurso de despedida.

– Jn 13-17 como discurso de despedida

Ya el AT nos presenta las despedidas de los patriarcas y de otros personajes importantes enmarcados en una escena dialogal entre el que se despide y sus hijos, discípulos o sucesores. Basta recordar las despedidas de Isaac (Gn 27), de Jacob (Gn 49). El libro del Deuteronomio presenta extensamente la despedida de Moisés antes de morir (Dt 31-33) y tenemos, también, las despedidas de Josué (Jos 24) y de Samuel (1 Sm 12).

Si bien cada una de estas despedidas tiene un tono original, dada la diversidad de circunstancias, todas presentan nu-

[17] Otros detalles significativos en la misma línea de estos apartados pueden encontrarse en J.-O. Tuñí, *Pasión y muerte de Jesús en el cuarto evangelio: papel y significación, Revista Catalana de Teología* 1 (1976) 393-419.

merosos rasgos en común. *Marco y ambientación*: el que se despide llama a los suyos y los quiere reunidos junto a sí; el moribundo tiene una conciencia realista de la muerte y de la separación; *recuerdos de hechos* y situaciones importantes, a menudo vividos en común, o de gestas de antepasados; *consejos y consignas de conducta*: «yo os mando»; *exhortación* a la fidelidad a la ley, a la constancia en la fe recibida, al amor a los demás y a las obras de misericordia; *bendición* y traspaso de poderes para llevar a cabo la misión encomendada; *mirada hacia el futuro*: profecías, peligros, cumplimiento de las promesas de Dios.

Es fácil constatar cómo la narración de la despedida de Jesús en Jn 13-17 se inserta bien dentro de esta tradición. Más aún, no es difícil reencontrar en ella los temas fundamentales de esta tradición: exhortación a imitar el espíritu de Jesús (cf. 13,14.15-17); exhortación a la fe en Jesús y en Dios (14,1.11); exhortación a permanecer en Jesús y a dar fruto (15,1-17). Entre los temas importantes de estos discursos de Jesús sobresalen el del mandamiento nuevo (13,34-35; 15,12-13.17) y la exhortación a la unidad (17,11.21). Por otra parte, no falta en los discursos de despedida una cierta perspectiva de futuro (13,19; 14,2-3; 14,29; 16,1-2) y el tema del Espíritu que será concedido a los creyentes después de la marcha (muerte) de Jesús (14,16.26; 15,26-27, etc.).

Ahora bien, la función principal de los discursos de despedida es preparar la lectura de la muerte de Jesús. Y aquí, lo que resulta característico es que Jesús habla de su muerte en términos de irse (*hypago*, 11 veces), marchar (*poreuesthai*, 6 veces), alejarse (*aperkhomai*, 2 veces), dejar el mundo (*aphiemi*, 16,28), pasar de este mundo al Padre (*metabaino*, 13,1). En la oración de Jn 17, Jesús se dirige al Padre y le dice «voy» (*erkhomai*, 17,11.13). El motivo de la marcha de Jesús es muy claro.

Algunos de estos textos hablan absolutamente de la marcha de Jesús, sin determinar el destino: me voy (14,3.28; 16,7). Hay otro grupo de textos que hablan indeterminadamente del destino de Jesús: a donde yo voy (13,33.36; 14,4.5; 16,5; cf. 7,33-34; 8,21). Pero la indeterminación es más aparente que real y el malentendido es una técnica que ya hemos encontrado al analizar los diálogos y discusiones, y sirve para hacer avanzar el tema de los mismos.

Un último aspecto que hay que señalar es que la marcha

de Jesús comporta el dejar el mundo: «pasar de este mundo al Padre» (13,1); «...he venido al mundo, ahora dejo otra vez el mundo y me voy al Padre» (16,28). El mundo, que ha sido el objeto de la misión de Jesús (3,16-17), ha dejado de ser su lugar de estancia.

– *El destino de Jesús: relación con la glorificación y la exaltación*

Hemos visto, al hablar de las llamadas predicciones de la muerte de Jesús, que Jesús se refería a su muerte hablando en términos de exaltación (ser levantado) y glorificación. Pero acabamos de ver que en estos diálogos de despedida Jesús habla repetidamente de su muerte en términos de marcha (en un total de 23 textos). Es evidente que ha de haber una íntima relación entre estas dos formas de hablar de la misma realidad.

Esta relación se da incluso literariamente: el tema de la glorificación se encuentra al principio (13,31-32) y al final (17,1.4-5.10.22.24) de los diálogos de despedida. Pero, al margen de esta relación literaria, hay una relación más profunda: el tema de la exaltación y glorificación, con su enlace inequívoco con la cruz y con la muerte de Jesús (ser levantado en la cruz, cf. 3,13-14; 8,28; 12,32-33), presenta la vertiente palpable y visible del misterio de la muerte. Ahora bien, esta muerte, vista en profundidad –es decir, vista teológicamente–, es el paso al Padre, la marcha de Jesús, la vuelta a donde estaba desde antes de la creación del mundo (17,24; cf. 17,5). Los capítulos 13-17 presentan, por tanto, una visión teológica de la muerte de Jesús. En este sentido constituyen una preparación óptima para la lectura de los pasajes que narran el prendimiento, la condena y la muerte de Jesús[18].

Estos cinco puntos parecen haber dejado claro que existe una relación muy profunda entre la muerte de Jesús y todo el evangelio joánico. Más aún, como veremos luego, la muerte de Jesús, interpretada en términos de glorificación, es el ver-

[18] Por otra parte, estos capítulos tienen un tono directo para el lector, quien debe situarse entre los discípulos que escuchan a Jesús. Porque Jesús, para el lector del evangelio de Juan, se ha marchado, pero ha vuelto y está presente en la comunidad a través del mismo evangelio. Para esta función de los discursos de despedida que es también función de todo el evangelio de Juan, cf. J.-O. Tuñí, *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica* (Salamanca 1987) especialmente 165-172.

dadero punto clave de la estructuración del evangelio de Juan. De momento es suficiente haber constatado la centralidad del tema, incluso desde el punto de vista de estructura literaria.

2. *El relato de la muerte de Jesús como relato de la glorificación*

A pesar de lo que hemos dicho en los apartados anteriores, no deja de ser sorprendente que Jn hable de la muerte de Jesús exclusivamente en términos de exaltación, glorificación, paso al Padre, etc. Es verdad que hay otros documentos del NT que utilizan este lenguaje, pero hemos de ver más despacio la razón de esta elección terminológica [19].

Para ello puede ser útil comparar Jn en este punto con los relatos sinópticos. Nos limitaremos a lo que se piensa que fue el núcleo más antiguo de las tradiciones cristianas sobre la pasión de Jesús. Y este núcleo parece que comenzaba con el prendimiento de Jesús [20]. Por eso, no consideraremos los episodios que preceden a este fragmento, como la celebración de la cena de despedida, los diálogos que la acompañan y la institución de la eucaristía. Limitamos nuestra breve presentación a Jn 18,1-19,42.

a) Comparación con los evangelios sinópticos

Un somero estudio comparativo entre el texto de Juan y el de los sinópticos podemos concretarlo en tres capítulos importantes: datos de los sinópticos que no encontramos en el cuarto evangelio, pasajes y datos del cuarto evangelio que no están en los sinópticos, el prendimiento de Jesús y su muerte como ejemplo de diferencia. Veámoslos en detalle.

– Algunos datos de los sinópticos que no tenemos en Jn

En una simple enumeración descubrimos los siguientes: la mención de Getsemaní (el monte de los olivos); la huida de los discípulos después del prendimiento de Jesús (cf. sin embargo Jn 18,8: «dejad marchar a éstos»); la conversación con Judas (el beso de Judas);

[19] Puede verse la justificación de este lenguaje en X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973) especialmente 67-82.

[20] Cf. A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967) 135-163; condensado en *Selecciones de Teología* 9 (1970) 107-118.

la sesión oficial del Sanedrín; la figura de Simón de Cirene; la mujer de Pilato; la liberación de Barrabás; las mujeres que lloran en el camino de Jesús hacia el calvario; los insultos al pie de la cruz; la intervención de los crucificados con Jesús (no se dice que fueran ladrones, se habla simplemente de dos crucificados con él); las horas de tinieblas; todas las palabras de Jesús en la cruz (al Padre, al ladrón); la confesión del centurión al pie de la cruz; los elementos prodigiosos que acompañan a la narración de los sinópticos: conmoción de la tierra, desgarramiento del velo del templo, curación del sirviente herido por la espada.

De hecho, conociese o no los sinópticos, la narración de Jn es, por contraste, más cristológica. Todas las narraciones de tipo biográfico que podrían distraer la atención del lector, como por ejemplo la figura de Simón de Cirene, la mujer de Pilato, la intervención de los ladrones crucificados junto a Jesús, etc., no están incluidas. Y por tanto, la concentración cristológica es de hecho más intensa que en los sinópticos. Si el autor de Jn conoció los sinópticos, el contraste resulta todavía más marcado. Aunque, como veremos, es mucho más probable que no conociese la tradición sinóptica en este caso.

– *Pasajes y datos de Jn que no están en los sinópticos*

Sin querer ser exhaustivos, recordemos los siguientes: la mención del torrente de Cedrón (18,1); la participación de la cohorte (¿romana?) en el prendimiento (18,3); la mención del tribuno y los guardias de los judíos (18,12); los nombres de Pedro y de Malco (18,10); la sesión ante Anás (18,13.19-24); la portera del palacio del gran sacerdote (18,16-17); las largas conversaciones con Pilato (18,33-38; 19,9-11); mención del Litóstrotos o Gabbata (19,13); la presentación de Jesús como rey (19,14; cf. 19,5); la hora sexta (19,14); importancia que se da al letrero de la cruz (19,19-22); el reparto de los vestidos de Jesús y el sorteo de la túnica (19,23-24); las palabras de Jesús en la cruz a la madre y al discípulo (19,25-27), «tengo sed» (19,28), «todo se ha cumplido» (19,30); el costado abierto por la lanza (19,33-34).

Lo primero que sorprende en esta lista es que los datos topográficos, personales y cronológicos son muy distintos de los que tenemos en los sinópticos. Cuesta pensar que, si la tradición empleada por el cuarto evangelio es la misma que la de los sinópticos, haya omitido tantas cosas y asimismo haya añadido otras tan diferentes. Es mucho más razonable apelar a una tradición independiente que, como máximo, haya tenido algunos puntos de contacto con la tradición prelucana.

– *Pasajes comunes a los cuatro evangelios, pero con un sentido muy diverso*

Para iluminar una vez más las diferencias entre Jn y los sinópticos y señalar las peculiaridades de este evangelio, puede ser útil ver, muy brevemente, el sentido bastante diverso de dos escenas clave que aparentemente contienen los mismos datos y que ordinariamente pensamos que tienen el mismo mensaje.

El prendimiento de Jesús (Jn 18,1-12; cf. Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Lc 22,47-53). El lugar resulta ya diferente: «una propiedad llamada Getsemaní» (Mt-Mc), el «monte de los olivos» (Lc), «al otro lado del torrente Cedrón donde había un huerto» (Jn). Pero la causa de esta diferencia puede ser la información tradicional, que ha ido variando los detalles y los datos concretos. Las diferencias de personas son también importantes: los que vienen son «Judas, uno de los doce con la multitud» (Mt-Mc-Lc), «Judas, con la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos» (Jn). Los unos vienen con espadas y garrotes (Mt-Mc), los otros con linternas, antorchas y armas (Jn), y los otros, aparentemente sin nada (Lc). Pero las diferencias más grandes se dan en el nivel de los acontecimientos fundamentales. En Mc se subraya la odiosidad del prendimiento: «Prendedlo y llevadlo con cautela»; y también: «Rabbí, y le dio un beso» (Mt y Lc suavizarán la escena con un diálogo entre Jesús y Judas); en Jn sin embargo nos encontramos con una escena diferente: «Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelanta y les pregunta: "¿A quién buscáis?"». Pero esta diferencia se acentúa cuando Mc señala: «Ellos le echaron mano y le prendieron» (= Mt; Lc, en cambio, ha omitido este punto); porque en este pasaje Jn nos dice: «Le contestaron: "A Jesús Nazareno". Díceles: "Yo soy". Judas, el que le entregaba, estaba también con ellos. Cuando les dijo "Yo soy", retrocedieron y cayeron en tierra». Así pues, en lugar de la acción violenta contra Jesús que nos narra Mc, Jn nos ha relatado una teofanía. El contraste entre ambas narraciones del mismo episodio no puede subrayarse más.

La muerte de Jesús. Inmediatamente antes de la muerte de Jesús, los sinópticos refieren los insultos y burlas de los presentes. Juan no nos habla de ello. Tampoco describe Juan el oscurecimiento y las tinieblas, ni el desgarramiento del velo del templo antes o después de la muerte de Jesús. Sorprende que estos dos motivos, que habrían enlazado perfectamente con las indicaciones del evangelio en otros pasajes (cf. 9,3-4 y 2,19-22), no los encontramos aquí. Mt-Mc refieren además la palabra de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que constituye un clímax en la narración de Mc y que Mt ha reproducido. Lucas, por su parte, presenta a Jesús muriendo lleno de confianza en manos del Padre: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». El cuarto evangelio es más sobrio y con-

memora el dominio de Jesús: «sabiendo Jesús que todo se había cumplido»; «e inclinando la cabeza entregó el espíritu». Ni el cataclismo cósmico de Mt ni tampoco el arrepentimiento de la multitud de Lc acompañan a este acontecimiento fundamental. Por eso, tampoco se hace alusión al centurión que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios (Mt-Mc) o que dice abiertamente: «Este hombre era inocente» (Lc). La muerte de Jesús es el paso de este mundo al Padre. No es otra cosa. Pero, al mismo tiempo, es el momento del don del Espíritu: «entregó el Espíritu». Este punto ha sido preparado cuidadosamente a lo largo del evangelio: 7,39; 14,16-17; 14,26; 15,26-27; 16,7-11.13-15. Como tendremos ocasión de ver, constituye la clave de todo él.

Estos dos episodios pueden indicar las diferencias fundamentales que separan la narración de Jn y la narración sinóptica en los relatos de la pasión. Por un lado, podemos encontrar en esta pequeña muestra una mínima confirmación de que la tradición, a partir de la cual se ha elaborado la narración joánica, parece ser independiente de la tradición sinóptica. Por otro lado, parece claro que estamos ante una presentación e interpretación muy diferentes de las que tenemos en los sinópticos. Veamos algunas características de la presentación joánica.

b) Sentido de la pasión según Jn

Nos limitaremos a presentar brevemente los rasgos más característicos del relato actual de la pasión en el evangelio de Juan.

– Majestad de Jesús

La figura de Jesús que aparece en la pasión es, por lo menos, tan majestuosa como en el resto del evangelio. Jesús conocía todo lo que había de suceder (18,4; 19,28; cf. 13,1.3.11.18). Por eso, queda subrayada en el relato la libertad de varias maneras: es Jesús quien sale al encuentro de quienes lo van a prender (18,1-4,11), lleva la cruz él solo (19,17), antes de morir dice que todo se ha cumplido (19,30b), muere entregando su Espíritu (19,30c).

Es Jesús quien da su vida, nadie se la quita (cf. 10,18). El tema de la hora de Jesús, preparado en todo el evangelio, marca esta libertad que es a la vez obediencia (cf. 10,18). Por otra parte, Jn no se detiene en aquellos elementos que podrían

subrayar la humillación y el sufrimiento de Jesús: no hay oración de Getsemaní (cf. 12,27 y 18,11), no hay violencia física en el prendimiento, no hay insultos ni burlas por parte de los que le rodean en la cruz, no se nos indica que los crucificados junto a Jesús fuesen ladrones, Simón de Cirene no tiene que ayudar a Jesús a llevar su cruz. Por eso, la pasión se convierte en una marcha triunfal de Jesús hacia la cruz. La muerte de Jesús es más bien una victoria que una derrota. La cruz es más un trono que un patíbulo.

– *Entronización de Jesús*

La larga conversación de Jesús con Pilato sobre el tema de la realeza (18,33-38) está repleta de temas joánicos: venir a este mundo, dar testimonio, ser de la verdad, no ser de este mundo, escuchar la voz de Jesús. El episodio parece una clara contrapartida de aquel incidente del capítulo 6 donde la gente de Cafarnaúm (?) intenta proclamar a Jesús rey sin conseguirlo, porque Jesús huye y se aleja. Aquí, en cambio, Jesús se declara rey, se revela como rey venido al mundo. Por eso la declaración de Pilato, profética como antes la de Caifás: «Aquí tenéis a vuestro rey» (19,14), constituye un punto central del relato. Por otra parte, hay que recordar la importancia que el cuarto evangelio otorga al rótulo de la cruz:

«Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito era: "Jesús el Nazareno, el rey de los judíos". Esta inscripción la leyeron muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; y estaba escrita en hebreo, latín y griego. Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: "No escribas: El rey de los judíos, sino: Éste ha dicho: Yo soy el rey de los judíos". Pilato respondió: "Lo que he escrito, escrito está"» (19,19-22).

Difícilmente se nos puede escapar que el título «rey de los judíos» se repite tres veces en este pequeño fragmento, de manera que el lector se da cuenta de que Jesús es el verdadero rey en la cruz: «Lo que he escrito, escrito está». Pilato ha sido movido por la decisión de Jesús, sin saberlo.

La escena de la inscripción es, pues, el último acto de la pasión como revelación de la realeza de Jesús. Las conversaciones con Pilato han servido para preparar la interpretación de la cruz y de la muerte. De forma que podemos encontrar

en el relato de la pasión los actos fundamentales de la entronización de Jesús: auto-revelación del rey (18,33-38), coronación (19,2-3), aclamación (19,13-15), entronización (19,19-22).

La ironía joánica aparece una vez más en estas escenas. Cuando los judíos creen haber descartado a Jesús, cuando Pilato entrega a Jesús para que lo crucifiquen y los soldados se reparten sus vestidos, es entonces precisamente cuando Jesús es elevado y glorificado. La victoria de Jesús se da en la paradoja y cuando ya no se esperaba.

– *Muerte de Jesús como cordero pascual*

La fiesta de la Pascua envuelve toda la narración de la pasión según el evangelio de Juan: «estaba cerca la Pascua de los judíos» (11,15); «seis días antes de la Pascua Jesús se fue a Betania» (12,1); «antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» (13,1); «ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua» (18,28); «era el día de preparación de la Pascua» (19,14).

Hay detalles que conviene tener presentes. En primer lugar, la unción de Jesús –la consagración de Jesús– acontece «seis días antes de la Pascua» (12,1), es decir, en el momento en que las prescripciones rituales del éxodo (Éx 12,3) piden que se separe el cordero destinado al sacrificio pascual. Conviene recordar también que Jesús muere el día de la preparación (18,28; 19,14), hacia la hora en que los corderos pascuales eran sacrificados para la celebración de la fiesta. Por eso es importante recordar el cumplimiento de la profecía de que no le rompieron ningún hueso (19,36), referencia inequívoca a Jesús como verdadero cordero de Dios. Este aspecto ya había estado presente al principio del evangelio, cuando Juan Bautista da testimonio de que Jesús es el cordero de Dios que ha venido para quitar el pecado del mundo (cf. 1,29.36).

Subrayemos aquí algo que sorprende en cualquier caso y que, sin añadir nada a lo que acabamos de decir, sin embargo, es importante tener en cuenta: Jn nos presenta la muerte de Jesús como la muerte del cordero pascual. Jesús, por tanto, muere el día antes de la Pascua. Ahora bien, en los sinópticos, Jesús come la cena pascual con sus discípulos (Mc 14,12 par.); por tanto, Jesús morirá al día siguiente, es decir, el día de Pas-

cua. Esta diferencia resulta importante y significativa, pero no es éste el lugar de analizarla.

– El relato de la pasión como revelación de Jesús

Los tres puntos mencionados hasta aquí quedan claramente encuadrados en el tema de la revelación: la majestad de Jesús está presente sobre todo en el prendimiento (18,1-11), cuando los que lo van a apresar retroceden y caen al suelo ante la breve y fulgurante teofanía («Yo soy»). Por otra parte, toda la pasión puede ser llamada una «epifanía real» por la que aquel hombre, acusado y maltratado, se autoproclama rey que ha venido a dar testimonio de la verdad. Por eso, Pilato y los soldados no hacen más que llevar a término lo contrario de lo que creen estar haciendo: piensan estar matando a Jesús y, en realidad, no hacen más que elevarlo a la cruz, entronizarlo, glorificarlo. Finalmente, el tema de Jesús-cordero pascual enlaza también con todo el evangelio (importancia de la Pascua) e ilumina desde otra vertiente la realidad de la muerte de Jesús: Jesús «pasa» de este mundo al Padre y, con su paso, libera a los hombres del poder del diablo. La muerte de Jesús es, pues, una victoria sobre el príncipe de este mundo (12,31; 14,30s; 16,33). Y este paso, esta exaltación de Jesús en la cruz, da a conocer su verdadera realidad: Jesús vuelve al Padre, vuelve a aquel que le ha enviado, vuelve al mundo de arriba. Esto es lo que hace patente la elevación del Hijo del hombre. Ésta es la glorificación hacia la que hemos estado caminando desde el principio. Por eso, como hemos visto, el relato de la glorificación de Jesús está tan íntimamente ligado con el resto del evangelio.

3. *Tradición y redacción en el relato de la exaltación*

Hay que notar, en primer lugar, que el estilo unitario del evangelio se transparenta aquí una vez más. Nos encontramos ante un texto que ha sido elaborado conjuntamente con el resto del evangelio y que lleva el sello de toda la obra. Incluso desde el punto de vista de la estructura hay que señalar que el sentido de estos episodios se nos da mediante los diálogos de Jesús: en el prendimiento (18,4-8); en la sesión con Anás (18,19-23); en las conversaciones con Pilato (18,33-38 y 19,9-11). Estos diálogos tienen, como punto de partida, aspectos muy arraigados en la tradición, pero han sido desarrollados en una lí-

nea distinta, que enlaza con la visión teológica que encontramos en el resto del evangelio.

No estará de más recordar aquí que el relato de la pasión es de los más antiguos del NT. Así, es muy posible que la tradición sobre la pasión haya estado presente en la comunidad joánica desde el principio y que, en la catequesis y en la liturgia –en las homilías–, paralelamente a la ampliación de los signos mediante los diálogos, también el relato tradicional de la pasión haya sido objeto de una ampliación y profundización. Como hemos insinuado, los rasgos característicos de la estructura y la teología de Jn están presentes en el relato de los sucesos que envuelven la muerte de Jesús: hechos y diálogos. Es más, en la actual estructura del evangelio está claro que el relato de la muerte de Jesús actúa como punto de atracción que polariza todo el ministerio de Jesús. En este sentido podemos decir que actúa como principio estructurador de toda la obra.

¿Cuándo y cómo se juntó al resto del evangelio? Esta pregunta no tiene respuesta clara [21]. Resulta difícil creer que la comunidad joánica haya llegado a la estructura actual de Jn sin haber conocido el evangelio de Marcos. Por otra parte, todos los indicios que hemos ido presentando apuntan a una clara independencia del relato literario de Jn respecto del de Mc, y eso no solamente en cuanto al relato de la pasión y la muerte de Jesús. En consecuencia, no podemos dejar de lado la posibilidad de que la comunidad joánica haya llegado a la estructura «evangélica» de Mc independientemente –desde el punto de vista literario– del mismo Mc. En este caso estaríamos ante una obra que tendría, al menos, la misma originalidad que Mc. Y las consecuencias serían importantes.

No obstante, de momento no podemos ir más lejos de lo que sabemos ahora: que en la base del relato actual de la muerte de Jesús según el evangelio de Juan hay un relato más antiguo –probabilísimamente independiente del que tenemos en la base de Mc–, que ha sido estructurado de acuerdo con los

[21] Se dan diversas soluciones a esta pregunta. Puede verse lo que decimos en *Cuestiones abiertas* I (pp. 135-141 y 151-153). El mejor estudio del relato de la Pasión continúa siendo, a pesar de sus limitaciones, el de A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgechichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30* (Múnich 1972).

medios y el método que caracteriza a todo el cuarto evangelio. Rehacer detalladamente este relato se sale de los intereses que perseguimos con esta obra.

4. Conclusión: estructura literaria del evangelio

Una de las cosas que hemos visto, aunque haya sido de paso, es que la condena de Jesús en el cuarto evangelio no se da, propiamente hablando, durante la sesión ante Anás: el proceso oficial contra Jesús lo tenemos en este evangelio mucho antes. Es después de la resurrección de Lázaro cuando el Sanedrín se reúne y decide oficialmente la muerte de Jesús. La decide, en el fondo, inconscientemente: Caifás, el sumo pontífice, profetiza que es mejor que un solo hombre muera por todo el pueblo. La ironía del cuarto evangelio se transparenta aquí una vez más: cuando el Sanedrín decida la muerte de Jesús para hacerlo desaparecer, es precisamente cuando se cumplirá el designio salvador de Dios. Por eso, la reunión de los hijos de Dios dispersos se dará precisamente aquí (cf. 11,45-53).

Lo que nos interesa del relato es que el proceso contra Jesús se da, en este evangelio, mucho antes de la pasión. Y esto no es casual: también en 10,22-39 tenemos reproducido el interrogatorio de Jesús, que los sinópticos sitúan en el marco del proceso:

Lc 22,67-68	Jn 10,24-25
Si tú eres el Cristo, dínoslo.	Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente.
Él respondió: Si os lo digo, no me creeréis.	Jesús les respondió: Ya os lo he dicho, pero no me creéis.

El paralelo de esta primera pregunta está muy claro. Por otra parte, Lc 22,70-71 hace una segunda pregunta, que resulta mucho más diáfana que el interrogatorio de Mc 14,61-63: «¿Tú eres el Hijo de Dios?» (Lc 22,70). Esta segunda pregunta es el trasfondo de Jn 10,31-39, es decir, la segunda parte de la discusión de Jn 10,22-39.

Estos paralelos muestran que el tema del proceso de Jesús en el cuarto evangelio ha invadido la misma vida y minis-

terio de Jesús. Lo que los sinópticos han presentado como el proceso oficial, en Jn está en pleno ministerio de Jesús. Esto enlaza con la importancia que se da en esta obra al tema judicial y que nos permitirá leer el evangelio de Juan como una verdadera pieza judicial.

a) La importancia del tema judicial

En el Jn, además de las indicaciones mencionadas, hay una fuerte concentración de lo que podríamos llamar vocabulario judicial. Veámoslo brevemente: *krinein* (juzgar): 3,17.18; 5,22.30; 7,24.51; 8,15.16.26.50; 12,47.48; 16,11; 18,31; *krisis* (juicio): 3,19; 5,22.24.27.29.30; 7,24; 8,16; 12,31; 16,8.11; *martyreo* (dar testimonio): 1,7.8.15.32.34; 2,25; 3,11.26.28.32; 4,39.44; 5,31.32.33.36.37.39; 7,7; 8,13.14.18; 10,25; 12,17; 13,21; 15,26.27; 18,23.37; 19,35; (21,24); *martyria* (testimonio): 1,7.19; 3,11.32.33; 5,31.32.34.36; 8,13.14.17; 19,35; (21,24); *kategoreo* (acusar): 5,45; *kategoria* (acusación): 18,29; *homologeo* (confesar): 1,20; 9,22; 12,42; *elegkho* (declarar culpable): 3,20; 8,46; 19,29; *parakletos* (abogado, defensor): 14,16.26; 15,26; 16,7 [22].

El conjunto muestra una acentuación muy fuerte del marco judicial en que se presenta la actividad de Jesús, su vida y su muerte. Notemos, además, que la mayoría de estos conceptos o no aparecen en los sinópticos o tienen una presencia no significativa.

[22] Esta lista se podría todavía completar. Por ejemplo, la palabra *nikao* (vencer), utilizada para calificar el resultado de la confrontación de Jesús y el mundo (o su príncipe), tiene también, dado el contexto, un sentido claramente jurídico (cf. 16,33) de victoria final. Lo mismo se podría decir de la palabra *dikaiosyne,* traducida ordinariamente por «justicia», que ha de tener, en el contexto en que se utiliza, la connotación de «victoria» (cf. 16,8-11). Otro ejemplo es la palabra *nomos* (ley). Indudablemente que esta palabra tiene un sentido muy amplio, pero hay dos textos que subrayan el sentido forense «¿Acaso nuestra ley juzga a un hombre, sin haberle oído y sin saber lo que hace?» (7,51); «Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (19,7). Finalmente hay que mencionar el tema de *Jesús-enviado.* Este tema lo hemos de estudiar más despacio. Aquí baste indicar el fuerte sentido jurídico del enviado en el pensamiento judío: el representante plenipotenciario de un rey o de un señor tenía derecho a un trato esencialmente igualitario al que se hubiese dado a su rey o señor. En el cuarto evangelio este aspecto jugará un papel fundamental para definir a Jesús y su relación con el Padre. Pero tiene fuertes connotaciones jurídicas.

b) El proceso contra Jesús

Muchos de los datos que hemos presentado en este capítulo convergen, y vemos en el evangelio un verdadero proceso contra Jesús que culmina con su muerte. Este aspecto, que en los evangelios sinópticos tiene un tratamiento ceñido a la escena del interrogatorio dentro del relato de la pasión, ha sido ampliado en Jn, de manera que toda la actividad de Jesús se encuentra situada en un clima verdaderamente judicial. En él los judíos piden cuentas a Jesús de su actuación, lo persiguen para juzgarlo, lo declaran culpable y, finalmente, lo prenden y consiguen del gobernador romano la sentencia de muerte. Veámoslo esquemáticamente:

1,19-28: Este interrogatorio de Juan Bautista tiene todas las características de una toma de declaración oficial. Juan Bautista se presenta como testimonio a favor de Jesús (cf. 1,7-8.15; 5,33).

2,13-22: Los judíos piden cuentas a Jesús sobre su actuación en el templo.

3,11.32-33: Jesús se presenta como testigo, como el que ha sido enviado de parte de Dios para hablar las palabras de Dios.

Capítulo 5: marca el comienzo del proceso formal contra Jesús: los acusadores identifican al culpable: 5,10-11; primera respuesta del acusado: 5,17; no obstante parece que su culpabilidad ha sido firmemente establecida: 5,18; Jesús hace una defensa de su causa, apelando al testimonio de Juan Bautista, del Padre y del mismo Moisés: 5,19-47.

Capítulo 7: las controversias de este capítulo continúan en este clima de juicio: Jesús se defiende, declarándose inocente: 7,17-18; los acusadores juzgan según las apariencias: 7,24; no están de acuerdo sobre el procedimiento: 7,50-52.

Capítulo 8: la cuestión del procedimiento continúa siendo importante: se discute si el testimonio de un solo testigo es válido: 8,13; Jesús fundamenta la validez de su testimonio en el Padre que lo ha enviado y no lo deja nunca solo: 8,14-17; por eso, los acusadores le preguntan por su padre: 8,19; cf.8,27; le preguntan, finalmente, por su identidad: 8,25; cf. 1,22.

10,22-29: reproduce el interrogatorio de los sinópticos delante del Sanedrín, dividido en dos partes: si eres el Mesías, dínoslo claramente (10,22-30); ¿eres el hijo de Dios? (10,31-39).

11,45-53: sesión oficial del Sanedrín, en la que se decide la sentencia, condenado a muerte.

13,1-17,26: el condenado se despide de los suyos.

18,1-19,41: encarcelamiento, interrogatorios, ejecución de Jesús.

c) El proceso de Jesús contra el mundo

Paralelamente al proceso contra Jesús, tenemos en Jn un proceso de Jesús contra aquellos que creen poder juzgarlo. De manera que, cuando los jueces creen haber vencido y aparentemente parece que el proceso ha terminado y Jesús ha sido ejecutado, el lector sabe que la victoria es de Jesús. Este punto es objeto de especial atención en los discursos de despedida de Jesús y en el mismo relato de la pasión, tal como hemos visto. Pero también el resto del evangelio lo tiene presente:

3,16-21: la venida de Jesús al mundo y el juicio que comporta.

5,19-30: explicación de la función judicial del hijo del hombre.

8,12-30: el testimonio de Jesús ante el mundo y la validez de este testimonio.

9,39-41: «para un juicio he venido a este mundo».

12,20-36: la exaltación y glorificación como juicio sobre el mundo y su príncipe.

12,37-50: la incredulidad como autocondenación.

13,31-16,33: la despedida de Jesús y el verdadero sentido de su muerte: «Confiad, yo he vencido al mundo».

18,1-19,41: relato de la pasión como relato de la victoria de Jesús sobre los judíos y el mundo.

De hecho, nos encontramos una vez más con un esquema de revelación. El proceso de las autoridades judías contra Jesús tiene un aspecto más profundo y más real: el proceso de Jesús contra las autoridades judías y contra el mundo y su príncipe. El combate judicial se da en el nivel de la realidad más profunda: en la lucha de Jesús contra la personificación de todo lo que se le opone. Por eso, lo que nos dice Jesús en Jn no es que hemos de luchar contra el diablo, sino que el diablo está vencido y que es posible la verdad y la vida en hermandad. La lucha contra todos los poderes alienantes queda por tanto decidida con la victoria de Jesús. Consecuentemente, los exorcismos no son necesarios en este evangelio. Ésta es la razón fundamental por la cual no hay relatos de exorcismos en el evangelio joánico: todo él es un gran exorcismo y un gran combate entre Jesús y Satanás. Un combate judicial extraordinario, en el que la apocalíptica se ha realizado en la vida y la muerte victoriosa de Jesús. El juicio ya ha tenido lugar y Je-

sús ha salido de él victorioso: «no temáis, yo he vencido al mundo» (16,33) [23].

5. *Trabajo personal y bibliografía*

a) Sugerencias para el trabajo personal

A la luz de lo que se ha dicho en este apartado, se recomienda una lectura reposada del evangelio de Juan con un punto de mira bien preciso: ir anotando todos aquellos textos que, de una forma o de otra, con mayor o menos claridad, parecen hacer referencia a la muerte de Jesús. Es una forma de constatar el papel estructurador, literaria y también teológicamente, de este acontecimiento fundamental. La cuestión que puede motivarnos a esta lectura está formulada por E. Käsemann: «en el cuarto evangelio, la gloria de Jesús de tal manera y desde siempre domina en la presentación de su conjunto, que la inclusión de la historia de la pasión fue sin duda un gran problema (para el autor)» (*El Testamento de Jesús,* 35-36). ¿Hasta qué punto es correcta o incorrecta esta afirmación?

La segunda propuesta es hacer una lectura detenida del relato de la muerte de Jesús en Jn a partir de 18,1, comparándolo con los relatos de la pasión en los evangelios sinópticos. Para ello se puede usar una sinopsis evangélica adecuada (p. ej. la sinopsis griega de K. Aland o la castellana de Benoit / Boismard / Malillos: cf. IEB 2, XIII, VII, 5). Ir comprobando cómo la presentación de Jn insiste en la superioridad de Jesús y en su autoridad moral como trasfondo. Subrayar aquellos sucesos de los relatos sinópticos que no aparecen en Jn y que, con su ausencia, confieren otro tono a todo el relato. Finalmente, trabajar el tema de la realeza de Jesús en estos pasajes, sobre todo en las conversaciones con Pilato. Notar lo muy elaborados que están estos diálogos y cómo están construidos como una pieza dramática que se puede representar. Puede ayudar para ello el artículo de X. Alegre, *Mi Reino no es de este mundo. Conflictividad de la existencia cristiana en el mundo según el cuarto evangelio,* EstE 54 (1979) 499-525.

b) Bibliografía

De entre los trabajos existentes, proponemos la lectura de alguno de estos: A. Dauer, *Die Passionsgeshichte in Johannesevangelium.*

[23] La estructura que proponemos no puede dar cuenta de muchos detalles que resultan difíciles de justificar. Conviene recordar, además, que hay muchas propuestas de estructura del evangelio de Juan. Las más sobresalientes –litúrgica, temática y de revelación progresiva– se pueden encontrar esquematizadas en J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971) 307-317.

Eine traditionsgechichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30 (Múnich 1972); J.T. Forrestell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (Roma 1974); A.E. Harvey, *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel* (Londres 1976); D. Mollat, *Jugement*, en DBS IV (1950) 1333-1394. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique: La Vie en Christ* (Neuchâtel 1951); W. Thuesing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster ²1970); J.-O. Tuñí, *Pasión y muerte de Jesús en el cuarto evangelio: papel y significación*, *Revista Catalana de Teología* 1 (1976) 393-419; Íd., *L'Exaltació de Jesús en l'Evangeli de Joan*, *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya* 35 (1989) 8-18.

Capítulo III
DIMENSIÓN TEOLÓGICA

La riqueza teológica del evangelio de Juan es proverbial en la historia de la interpretación del NT. No podemos pretender exponer en toda su extensión la amplia problemática que encierra. Vamos a reducir nuestra presentación a tres temas de gran envergadura: la cristología, la teología y el tema del Paráclito (Espíritu Santo). Sería anacrónico hablar de la Trinidad en Jn. Sin embargo, los datos más importante de este dogma central de la fe cristiana están ahí. A raíz de ellos haremos referencia a un tema especialmente relevante: el del creer o no creer.

I. JESÚS EN LA COMUNIDAD JOÁNICA

1. El evangelio de Juan, una pregunta: ¿quién es Jesús?

Entre los datos que proporciona el análisis literario de Jn hay uno que sobresale: la centralidad de Jesús. Se ha recordado en diversas ocasiones que Jn usa el nombre de Jesús de una forma parecida al uso que tenemos en la carta a los Hebreos y con una frecuencia mucho mayor que los demás evangelios (Mt, 150; Mc, 81; Lc, 89; Jn, 237). Se trata de un primer indicio significativo. Pero, además, la centralidad de Jesús es uno de los aspectos que ha sido objeto de atención específica en la historia de la interpretación del evangelio de Juan en estos últimos años [1]. Y en la medida en que se trata de uno de

[1] El vacío en el estudio de la cristología joánica, que notaba R. Schnackenburg hace unos años, ha sido ciertamente colmado. Si con satisfacción de todos o no, es otra cuestión; cf. J.-O. Tuñí, *El cuarto evangelio: Balance de un decenio, op.cit.* 255.

los aspectos más sobresalientes de la obra, ha de constituir un punto de referencia en nuestro intento de presentación de la cristología.

Hay, por lo menos, tres aspectos en los que Jn presenta una concentración cristológica mucho más densa que la que ofrecen los evangelios sinópticos. Vamos a recordarlos [2].

Un primer aspecto es la ausencia de cualquier otro tipo de tema central en el evangelio. En las presentaciones sinópticas el tema del «Reino de Dios (de los cielos)» es una tema especialmente querido y ampliamente descrito. En este sentido, como ya hemos recordado, el hecho de que Jesús predica el Reino, lo ilustra con parábolas, interpreta sus mismos gestos como signo de la irrupción del mismo y exhorta a los hombres a entrar en el Reino, constituye un tema simplemente central de la presentación sinóptica [3].

La ausencia de cualquier tematización del Reino de Dios en Jn –con la excepción de Jn 3,3-8, que, por otra parte, ha interpretado el tema joánicamente– y la concentración en cambio de toda la predicación de Jesús en su misma persona, confiere a este escrito un carácter de concentración cristológica de primer orden. Jesús en Jn se predica a sí mismo. Es indudablemente aquí donde se realiza de un modo sorprendente lo que ha sido descrito como etapa fundamental de los primeros años del cristianismo: que el predicador pasa a ser predicado, pero ¡por sí mismo! Y, por tanto, de hecho el predicador incorpora a su persona la función de predicador del Jesús terreno, pero, al mismo tiempo, la función de la comunidad de los primeros años del cristianismo. Estamos ante una obra que fusiona en la misma presentación las dos etapas que hemos recordado en el capítulo anterior. Un aspecto que ciertamente tiene parangón en la presentación sinóptica, pero con el importante matiz de que Jesús, allí, predica el Reino de Dios

[2] En este capítulo utilizo algunas de las aportaciones de mi obra *Jesús y el Evangelio en la comunidad joánica. Introducción a la lectura cristiana del Evangelio de Juan* (Salamanca 1987) 69-108.

[3] Que en definitiva el tema del Reino haya de ser interpretado a la luz de las diversas cristologías sinópticas no quita nada al hecho de que el lector deberá, por lo menos, intentar dar razón de su dimensión en el conjunto de cada presentación sinóptica y dentro de la tradición sinóptica en general. Y, de hecho, es éste uno de los aspectos que más interés ha despertado en estos últimos años.

y aquí no. El enraizamiento del mensaje del Reino en la vida de Jesús convierte, paradójicamente, estas obras en menos cristológicas. Pero éste es el punto de vista pospascual, que tiene una vigencia plena en Jn.

Hay un segundo aspecto de esta centralidad de Jesús en el evangelio de Juan, que está emparentado con lo que acabamos de decir. En efecto, si exceptuamos el tímido «yo creo» de la conclusión del capítulo 21 (v. 25), no hay otro «yo» que el de Jesús. Y esto de dos maneras: 1) en la medida en que Jesús utiliza la expresión «yo soy» para indicar en primer lugar la identidad de su persona con los diversos símbolos o imágenes veterotestamentarias que apuntan a la época mesiánica como época de plenitud: Jesús dice que es el maná, la luz, el pastor, la vida, la puerta, el camino, etc.; pero, además, utiliza la expresión enigmáticamente sin predicado alguno, y, por tanto, con claras connotaciones de estar apropiándose del nombre divino (8, 21.24.28, etc.); 2) pero también en cuanto que el lector tiene la impresión de que el «narrador» y, por tanto, la comunidad es igualmente Jesús. Al fin y al cabo hablan el mismo lenguaje –a veces no sabemos si el que habla es Jesús o el narrador; cf. 3,11-12.31-36–, utilizan el mismo tipo de imágenes (la luz, la verdad, «pasar de este mundo al Padre», etc.), hacen la misma interpretación del AT (es a través de las anotaciones del narrador como sabemos que Jesús se refiere al templo, que realiza en su muerte la «profecía» sobre el cordero pascual, etc.).

Finalmente, hay que recordar que la cristología de Jn presenta un interés y una profundización notables en la identidad de Jesús. Y ello, por lo menos, en una doble dirección. En cuanto que el interés por la persona de Jesús es lo que mueve a sus interlocutores a acercarse a él: tanto los discípulos del Bautista (1,37-42), como Nicodemo (3,1-2), los galileos (4,45), los samaritanos (4,40-42), los mismos judíos (8,25; cf. 8,53) y, finalmente, los griegos (12,20-22) y los romanos (19,9), muestran un interés grande en conocer la identidad de Jesús. Y no se contentarán con una respuesta fácil y superficial: no se trata sólo de saber si Jesús es de Galilea o de Jerusalén. La pregunta no pretende simplemente saber quiénes son sus padres (6,42; cf. 1,45). Estamos ante una pregunta que quiere saber, de verdad, de dónde ha salido Jesús. Se trata de una pregunta por la identidad más íntima de Jesús. Por ello se for-

mula como una pregunta esencial: «tú, ¿de dónde eres?» (19,9; cf. también 1,38; 7,11; 7,27-28; 8,14; 9,29-30; etc.). El tema del origen de Jesús es, por consiguiente, una pregunta por su identidad última. Hay fragmentos del evangelio que debaten este punto largamente y con mucho detalle (5,19-47; 6,41-48; 7,14-25; 8,48-58; 9,16-34; etc.). Y, por tanto, constituye un trazo fundamental de la presentación cristológica de Jn. De nuevo, sin querer en absoluto minusvalorar las presentaciones cristológicas de los sinópticos, estamos ante un trazo que no tiene paralelo en los otros relatos evangélicos. El carácter explícito de esta pregunta es algo que marca, hasta cierto punto, la naturaleza misma del evangelio de Juan. Es lo que hace del texto mismo del evangelio una gran pregunta por Jesús.

2. *Una primera respuesta*

Dada la importante elaboración teológica que hemos podido percibir en los diversos niveles de Jn, podría parecer que los datos sobre Jesús han ido perdiendo su relevancia y valor a medida que la obra se ha ido alejando de Jesús por el tiempo y la reflexión teológica. Podría parecer que la realidad de Jesús de Nazaret se ha ido diluyendo y que permanece en la sombra de la historia lejana y difícilmente accesible. En realidad, esta impresión no es exacta. El evangelio de Juan ha tenido siempre presente este punto de referencia esencial, de manera que no lo ha olvidado en ninguno de los niveles literarios que hemos presentado en los dos capítulos anteriores. Veámoslo.

a) Signos del «hijo de José» (1,45; 6,42)

Hemos visto que, paralelamente con la presentación sinóptica, Jesús en el Jn es un taumaturgo. Por más que la figura del taumaturgo ha sido profundizada y Jesús no es solamente un realizador de gestos extraordinarios, nos queda en este evangelio un dato tradicional bien firme: el que hacía todos aquellos gestos era el hijo de José, el que era de Nazaret, «el hombre llamado Jesús» (9,11).

En este sentido, la figura de Jesús, aquel cuyos padres son conocidos (1,45; 6,42; 7,50-52), queda perfectamente encuadrada en la Palestina del siglo I. Aquí alcanzan su lugar y valor los datos cronológicos y topográficos que serán desarro-

llados teológicamente, al quedar transidos por la gloria del taumaturgo excepcional. Nos encontramos ciertamente en la Palestina del siglo I, con la abierta hostilidad entre judíos y samaritanos (4,9), la Galilea menospreciada (7,52), con su rey Herodes Antipas (4,46) y sus multitudes preparadas para aventuras mesiánicas (6,14-15). Es el mundo judío, con sus costumbres religiosas, sus purificaciones (2,6; 3,25; 11,55; 13,4-5), sus costumbres funerarias (11,38.44; 12,7; 19,31.40), sus prohibiciones (18,28; 19,31). La vida judía está centrada en Jerusalén, la ciudad santa, adonde se acude en las fiestas de peregrinación (2,13; 5,1; 7,2.10; 10,22; 11,55); la Jerusalén llena de peregrinos (12,20), con los fariseos que desprecian al pueblo sencillo (7,49), con su templo en reconstrucción (2,20), lleno de traficantes y vendedores (2,13-15). La Jerusalén bajo el yugo de los romanos (18,18-31).

Desde siempre han sorprendido todos estos datos tan precisos y exactos sobre Palestina, y más en concreto sobre Judea y Jerusalén. Podrían parecer datos añadidos para dar verosimilitud a un escrito altamente teológico [4]. En realidad, lo que decimos aquí es bastante distinto: que los datos están presentes y que no podemos ignorarlos. Y estos datos nos presentan a un Jesús concreto, un judío (4,9), que reacciona violentamente ante los abusos del templo (2,13-17), que se fatiga (4,6), que huye (6,15), que se ve obligado a esconderse (8,59; 12,36b), que vive como un perseguido (11,54-57), que tiene amigos (11,5; cf. 2,1) que llora (11,35.38), se angustia (12,27) y tiene sed (4,7; cf. 19,28).

Estos datos, sacados del marco narrativo de Jn, sirven para describir al taumaturgo Jesús. Es indudable que todos ellos tienen un sentido teológico, pero no deja de ser importante subrayar que las afirmaciones teológicas –sobre todo las confesiones de fe– se hacen precisamente del hombre Jesús. Hubiese sido suficiente dar unas cuantas pinceladas, si el autor no hubiese estado interesado en hablarnos de un hombre concreto de la Palestina del siglo I. Si el interés hubiese sido hablarnos solamente de la gloria de Dios y de su presencia entre los hombres, se podía haber prescindido de hablar del hombre Jesús. Israel lo había podido hacer durante siglos. También podía haber formulado sus afirmaciones fundamentales sobre

[4] Así lo han afirmado algunos exegetas como LOISY (1903).

el *Logos* divino, sin ligarlas a la persona de Jesús, el hijo de José. En cambio, si Jn consideró necesario hablar de Jesús para hablar de Dios –y éste es, como hemos visto, el mensaje fundamental de los signos–, es señal de que no fue suficiente con hablar del *Logos*.

b) Diálogos y discusiones del hombre llamado Jesús

Hemos visto antes que los diálogos y discusiones son uno de los lugares donde este evangelio ha presentado su visión teológica. En este sentido, resultan especialmente importantes para comprobar si la realidad humana de Jesús juega también en este nivel un papel relevante o si, más bien, la elaboración teológica ha prescindido ya del hombre Jesús para darnos simplemente una doctrina o reflexión teológica al margen del hombre Jesús.

Sorprende constatar que este nivel reflejo de presentación de Jesús –Jesús es un *anthropos*, un hombre– apenas si tiene textos relevantes en los sinópticos: hay cuatro textos, tres de los cuales no tienen mayor relevancia (Mt 11,19; cf. Lc 7,34; Mt 26,72.74; cf. Mc 14,71; Lc 23,4.6.14). El texto de Mc 15,39 resulta, en cambio, un texto capital: es la confesión de fe del centurión al pie de la cruz. En conjunto, sin embargo, no podemos hablar de un tema sinóptico.

En cambio en Jn es muy distinto. En primer lugar, hay una serie de textos relativamente cercana a los textos sinópticos: «¿acaso nuestra ley juzga a un hombre sin haberle oído y saber lo que hace?» (7,51); o también: «¿no eres tú también de los discípulos de este hombre?» (18,17); «¿qué acusación traéis contra ese hombre?» (18,29). Pero lo que nos interesa es ver si, en los diálogos de Jesús y en sus discusiones, se da a este aspecto una importancia cristológica mucho mayor. Y la respuesta es que sí: en los diálogos se hace un énfasis especial en la humanidad de Jesús. Veamos algunos textos en este sentido.

4,29: «Venid a ver un *hombre* que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el *Mesías*?» Jesús es un hombre, un judío, pero quizás es el Mesías. He aquí un contraste importante.

5,18: «por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarlo, porque no sólo quebrantaba el *sabat*, sino que llamaba a Dios su propio padre, *haciéndose a sí mismo igual a Dios*». El texto se hace más interesante si tenemos en cuenta lo que se dice un poco antes;

«¿quién es el *hombre* que te ha dicho tómala y anda?» (5,12). Compárese con 5,7: «no tengo a nadie (*anthropon*)».

8,40: «Pero tratáis de matarme a mí, un *hombre* que os he dicho la verdad que oí junto a *Dios*». Jesús no dice, como en otros lugares «que oí junto al Padre» (5,19.8,26.28; 12,49; 15,15), sino que contrasta su realidad de *hombre* con la realidad de *Dios*.

9,11.18.24: De nuevo el contraste entre Jesús-hombre y su origen divino: «este *hombre* no puede venir de *Dios* porque no guarda el *sabat*». Pero el ciego responde: «si *éste* no viniera de *Dios*, no podría hacer nada».

10,33: «no queremos apedrearte por ninguna obra buena sino por blasfemia, porque tú, siendo *hombre*, te haces a ti mismo *Dios*». Si Jesús no fuera un hombre, no habría de ningún modo condena o intento de apedrearle (cf. 10,30: «el Padre y yo somos una misma cosa»).

11,47: «Este *hombre* realiza muchos signos... conviene que uno solo muera por el pueblo y no perezca toda la nación». La muerte de Jesús será para los judíos la muerte de un hombre cualquiera. Para Dios los planes son distintos (cf. 11,52). En cualquier caso el tema está ahí.

19,5.7: «aquí tenéis al *hombre*». Los judíos le replican: «nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se tiene por *hijo de Dios*». La condena a muerte de Jesús recoge el tema mantenido a lo largo de todo el evangelio: Jesús es hombre y es también Dios (cf. 1,18 y 20,28). Ésta es la confesión de fe de la comunidad.

Los textos presentados son suficientemente centrales en el argumento fundamental de diálogos y discusiones. Es, por tanto, muy importante haber constatado que los datos aparentemente anecdóticos del nivel narrativo (signos), han sido recogidos y constituidos en tesis fundamental en el nivel de los diálogos y controversias. Si pensamos que el tema de Jesús-hombre es un tema marginal, hagamos la prueba de sacarlo de estos diálogos y discusiones. Quizás nos quedaremos sin diálogos y discusiones y, en consecuencia, sin el evangelio de Juan. Recordemos que Jn presenta la estructura de un proceso judicial contra Jesús. El tema del mismo es precisamente la humanidad de Jesús y su especial relación con Dios.

c) La muerte de Jesús de Nazaret

También en el relato de la muerte de Jesús encontramos este énfasis en la humanidad de Jesús. Quizás el nivel de los diálogos ya lo indicaba suficientemente mediante el texto de 19,5-7, que acabamos de ver. Pero hay otros datos en el mismo relato que debemos recordar.

En primer lugar, la insistencia en que quien muere es Jesús de Nazaret. De hecho, el episodio del prendimiento de Jesús ya lo hace notar, cuando los que van a prenderle buscan precisamente a Jesús de Nazaret: «¿A quién buscáis? A Jesús de Nazaret, le contestan» y eso se repite dos veces (18,4-5.7). Pero, además, en la inscripción de la cruz, a la que Jn da mucha importancia, está escrito: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (comparar con Mt 27,37; Mc 15,26 y Lc 23,38).

Hay una segunda razón de más peso. La muerte de Jesús, además de polarizar todo el evangelio de Juan, constituye por sí misma un punto capital de todo el llamado relato de la pasión. Lo muestra el conocido episodio de la lanza que abre el costado de Jesús (19,31-37). En realidad estamos acostumbrados a buscar en este fragmento un sentido simbólico más profundo, sentido real, qué duda cabe. Pero, de este modo, olvidamos el primer sentido del texto: certificar que Jesús verdaderamente murió. Por esto la lanza abre el costado de Jesús cuando éste ya había muerto (19,33), es decir, que no se le abre el costado para acelerar la muerte sino para hacerla patente. Por eso el solemne testimonio del discípulo tiene todas las características de una declaración oficial (19,35).

Con esta observación no contradecimos lo que hemos afirmado en el capítulo anterior: que para Jn la muerte de Jesús es su entronización. Porque, a fin de que la entronización sea una realidad, es necesario que la cruz se levante y que Jesús muera. Ver en efecto 12,23-24: «ha llegado la hora de que sea glorificado el hijo del hombre. En verdad en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda él sólo; pero si muere, da mucho fruto». La «punta» de esta frase proverbial está, precisamente, en que el grano de trigo «muera». Pero, además, Jn lo aplica a Jesús (12,32; cf. 12,23).

Hasta aquí un primer nivel de respuesta del evangelio de Juan a la pregunta por la identidad de Jesús. A primera vista, puede parecer una tautología: Jesús es Jesús de Nazaret. En realidad lo que hemos podido percibir es una valoración teológica de la humanidad de Jesús.

3. *Jesús, el revelador*

El aspecto revelador es el más característico de los signos, de los diálogos y discusiones y del mismo relato de la muer-

te de Jesús. Ahora bien, la revelación de Jesús hace referencia al origen de su hablar y de su obrar: el Padre que lo ha enviado. En este sentido se puede percibir en Jn una cierta duda de los interlocutores de Jesús ante esta revelación. Por eso, piden a Jesús que se revele abiertamente (7,4), que si es el Mesías, lo diga claramente (10,25); los discípulos no entienden todas las implicaciones de este revelación (13,7; 13,36; 14,5.8; 16,29-31) y solamente la glorificación de Jesús les llevará a comprender totalmente el sentido de los signos y las palabras de Jesús (2,22; 12,16; cf. 14,26). Jn nos presenta una revelación que hay que escudriñar. El tiempo del oyente de la palabra de Jesús y el tiempo del lector están superpuestos. Por eso tenemos que analizar un poco más a fondo esta figura de Jesús revelador.

a) La revelación de Jesús, un testimonio

Recordemos que Jn utiliza el verbo *martyrein* en 33 ocasiones y el sustantivo *martyria* 15 veces. El contraste con los sinópticos es notable (*martyrein*: Mt, 1; Lc, 1; *martyria*: Mc, 3; Lc, 1). Nos encontramos frente a una palabra joánica. Que con esta palabra se designa la revelación de Jesús queda muy claro en los textos siguientes:

> «En verdad, en verdad os digo, nosotros *hablamos* de lo que sabemos y *damos testimonio de lo que hemos visto*, pero vosotros no aceptáis nuestro *testimonio*» (3,11).
>
> «El que viene del cielo *da testimonio* de lo que ha visto y oído, y su *testimonio* nadie lo acepta» (3,31c-32).
>
> «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para *dar testimonio* de la verdad» (18,37).

Encontramos, además, en Jn una serie de testimonios a favor de Jesús: el del Padre: 5,37; cf. 8,18; el de Juan Bautista: 1,7.8.15.32.34; 3,26; 5,33; el de la Escritura: 5,39; el de las obras que Jesús hace: 5,36; cf. 10,25.

Esta pluralidad de testimonios [5] subraya también la oposición y el clima judicial en que se da el testimonio de Jesús

[5] A los que se podrían añadir otros: el de Moisés (5,45-46); el de Abraham (8,39.56); el de Isaías (12,41). De alguna forma están incluidos en el de la Escritura, pero tienen una relación especial y actual con Jesús, que da al AT una actualidad sin parangón en el NT; cf. J.-O. Tuñí, *Personatges veterotestamentaris en l'Evangeli de Joan*, en F. Raurell (ed.), *Tradició i Traducció de la Paraula, Miscel.lània Guiu Camps* (Montserrat 1993) 229-243.

(5,31; 8,14; 8,18). De hecho, Jesús apela al testimonio de Juan Bautista, al de las obras, al del Padre y al de la Escritura, para legitimar su propio testimonio. En este sentido parece que esta pluralidad de testimonios ha de tener también el sentido revelador que tiene el testimonio de Jesús.

En efecto, el testimonio no es propiamente plural. El del Padre se da a través del de Juan Bautista; es el Padre quien habla a través de Juan Bautista: «el que me envió a bautizar con agua me dijo: aquel sobre quien veas que baja el Espíritu... es el que bautiza con Espíritu Santo... éste es el hijo de Dios» (1,33). Además, el testimonio del Padre se da también a través de las Escrituras (cf. 5,37-39) y mediante las obras, que son propiamente obras del Padre que Jesús realiza (5,36).

Ahora bien, este testimonio del Padre es el mismo testimonio de Jesús: «soy yo el que doy testimonio, y también el que me ha enviado, el Padre, da testimonio de mí» (8,18); cosa que, por otra parte, confirma todo el evangelio de Juan, ya que el Padre actúa siempre a través de Jesús y no se relaciona con el mundo por otro camino (cf. 1,18; 5,37; 6,46, etc). El testimonio de esta pluralidad de testimonios se reduce, pues, al de Jesús. La acción testimonial está, por tanto, encaminada a mostrar quién es Jesús. La terminología testimonial es especialmente apropiada en Jn, dada la oposición sistemática de los judíos que convierte el hablar de Jesús en un testimonio dentro del proceso que se entabla contra él.

b) El hablar de Jesús como revelación

Vamos a insistir en un aspecto especialmente clarificador: la identidad entre el hablar de Jesús y su testimonio, es decir, la identidad entre el *lalein* de Jesús y su *martyrein*.

El vocablo *lalein*, hablar, es un término de revelación. Ya en la tradición griega de los LXX se emplea para designar la transmisión, por parte de los profetas, de la palabra revelada. El libro de los Hechos de los Apóstoles utilizará este mismo verbo para expresar la transmisión del mensaje evangélico (Hch 4,29.31; 8,25; 11,19-20; 13,46; 14,25...). Jn usará también este verbo con un sentido revelador y dará mucha importancia al hablar de Jesús: de las 58 veces que se utiliza *lalein* en Jn, 48 tiene como sujeto a Jesús, y de las otras 10 la mayoría se aplicará a algo íntimamente relacionado con la revelación (cf. 1,36-

37; 9,29; 12,29; 12,41). Hay, finalmente, algunos textos aparentemente más neutros, que tienen sin embargo ciertas connotaciones de revelación (cf. 7,13; 8,44bis; 9,21).

El carácter revelador del *lalein* de Jesús viene señalado por su íntima relación con la palabra o las palabras de Jesús:

– aquel a quien Dios ha enviado, *habla las palabras de Dios* (3,34);
– *las palabras que os he hablado son Espíritu y son vida* (6,63);
– si alguno quiere cumplir su voluntad, verá *si mi doctrina es de Dios o hablo* por mi cuenta (7,17);
– ...entonces sabréis que yo soy y que no hago nada por mi cuenta, sino que, *lo que el Padre me ha enseñado*, eso es *lo que hablo* (8,28);
– *yo hablo* lo que he visto junto a mi Padre (8,38);
– *os he hablado* la *verdad* que oí de Dios (8,40);
– ...la palabra que *yo he hablado*, ésa le juzgará (12,48);
– *las palabras que os hablo*, no las hablo por mi cuenta (14,10).

Hay además una expresión que se repite en los discursos de despedida y que parece abarcar toda su revelación mediante la fórmula *tauta lelaleka hymin*, os he hablado (revelado) estas cosas (14,25; 15,11; 16,1,4.6.25.33). Toda la actividad de Jesús es caracterizada como una revelación y se utiliza para ello el verbo *lalein*.

Parece, por tanto, que el «hablar» de Jesús es un medio de revelación. Ahora bien, lo que tenemos que subrayar es que el hablar de Jesús es idéntico con su testimoniar:

– el que viene del cielo, *da testimonio de lo que ha visto y oído* (3,32);
– *lo que le he oído a Él*, es lo que *hablo al mundo* (8,26);
– *y damos testimonio de lo que hemos visto* (3,11);
– yo *hablo* lo que he *visto* junto a mi Padre (8,38).

Esta identidad se puede también percibir en una comparación entre 3,11-15 y 3,31-36. Lo que resulta interesante de esta verificación no es que el hablar de Jesús sea una revelación, sino más bien que el hablar de Jesús sea un testimonio. En realidad, la terminología de testimonio (dar testimonio, testimonio) es la que especifica el hablar de Jesús: la revelación (su hablar) de Jesús es un testimonio, porque los judíos han puesto en marcha un juicio contra Jesús. Por esto, todo lo que

habla a favor de Jesús es un testimonio en favor suyo: da a conocer quién es, lo revela. Ahora bien, la no aceptación de este testimonio convierte el mismo testimonio de Jesús en una «prueba» contra el mundo (cf. 7,7; 3,19-21). En este último sentido, *martyrein* está muy cerca de juzgar (*krinein*), ya que el testimonio llevará al juicio (condenatorio) del mundo.

Toda la actividad de Jesús es, por tanto, un testimonio, una revelación: sus palabras, sus obras, su enseñanza, sus gestos. No hay, en Jesús, una actividad que se sustraiga a esta categoría fundamental que define su actuación en el mundo. Esto nos ha de hacer pensar si Jesús es, también en Jn, el testigo fiel y veraz del que habla el Apocalipsis (1,5; 3,14; 19,11). Veámoslo.

c) La figura del revelador

Parecería lógico que Jesús fuera presentado como «el testigo». Sin embargo, la palabra testigo no aparece nunca en el evangelio de Juan. ¿Cómo se designa, pues, la figura del revelador que es a la vez hombre, el hijo de José, aquel que verdaderamente murió? Porque éstos son los rasgos que han caracterizado a Jesús como revelador.

La respuesta a la pregunta es muy clara: Jesús, como el revelador que se ha acercado a los hombres para comunicarles lo que ha contemplado en el mundo de arriba, es *el Hijo del hombre*. En efecto, esta figura que encontramos ya en los sinópticos ha sido recogida también en Jn para subrayar dos cosas: en primer lugar, el talante revelador que caracteriza a Jesús; en segundo lugar, para señalar que esta revelación se ha dado en la *sarx*, en la condición caduca del hombre que alcanza su punto culminante en la muerte.

Que la figura del *Hijo del hombre* en Jn está caracterizada por su talante revelador se hace patente en estos tres textos:

– «En verdad, en verdad os digo: *veréis el cielo abierto* y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre *el Hijo del hombre*» (1,51);

– «Nadie ha subido al cielo sino el que *bajó del cielo, el Hijo del hombre*» (3,13);

– «¿Y cuando veáis *al Hijo del hombre* subir *a donde estaba antes*...?» (6,62).

Si el primer texto indica la estrecha relación entre el Hijo del hombre y el mundo de Dios (los ángeles) y, en consecuencia, anuncia el tema de todo el evangelio de Juan, los otros dos textos, en cambio, subrayan directamente que el Hijo del hombre es el que ha bajado del cielo, el que ha venido de arriba. El Hijo del hombre es, pues, el revelador.

Pero el revelador también es el hombre llamado Jesús (9,11). Por esto, los textos sobre el Hijo del hombre están íntimamente relacionados con la muerte de Jesús. Recordemos que las llamadas predicciones de la muerte de Jesús, también en este evangelio, están expresadas en términos del Hijo del hombre (3,13-14; 8,28; 12,23.32). Por otra parte, el Hijo del hombre es visto por los hombres (1,51; 6,62), es elevado a la cruz (3,13; 8,28) y, finalmente nos da a comer su carne y a beber su sangre (6,53; cf. 6,27). La imagen del Hijo del hombre ha sido utilizada en Jn para subrayar no solamente el talante revelador que lo caracteriza, sino también el hecho de que la revelación está arraigada en la carne del hombre Jesús.

Pero hay una última característica muy significativa y poco subrayada de esta figura en su utilización por Jn. Porque esta obra se sirve de la figura del «Hijo del hombre» para corregir otras confesiones cristológicas que resultan menos satisfactorias. Prácticamente todos los textos que presentan a Jesús como «Hijo del hombre» en Jn tienen esta punta polémica frente a otras confesiones –que, por consiguiente, resultan menos aptas para expresar la fe de la comunidad– o, por lo menos, hacen patente una matización importante a otras confesiones. Esto resulta especialmente claro en el primero de los textos de Jn sobre el «Hijo del hombre»: después de asistir a una verdadera acumulación de títulos mesiánicos aplicados a Jesús por los primeros discípulos (cf. 1,35-49: «Mesías», «aquel de quien escribió Moisés en la ley y los profetas», «Hijo de Dios», «rey de Israel»), Jesús no sólo no recoge ninguno, sino que se refiere a sí mismo como «el Hijo del hombre», corrigiendo así la ingenua fe de Natanael (1,50-51). Lo mismo cabría decir de la presentación de Jesús como «Hijo del hombre», al final del diálogo de Jesús con Nicodemo (3,13-14 respecto de 3,2-12). Y así hasta trece textos (6,27; cf. 6,14; 8,28; cf. 7,52, etc.). Es en este contexto donde adquiere especial relieve la confesión del ciego de nacimiento después de su curación. El ciego ya ha confesado a Jesús como el que venía de parte

de Dios, como el piadoso que hacía la voluntad de Dios (9,16-17.24-34). Jesús le encuentra y le pregunta si cree en el Hijo del hombre. La pregunta puede sorprender –y la tradición manuscrita es un testigo de esta perplejidad–, pero la respuesta no deja lugar a dudas: «Creo, Señor. Y se postró ante él» (9,37-38). Sólo la referencia al «Hijo del hombre» ha arrancado la adoración del ciego. Este punto –la confesión-adoración del ciego– nos lleva a una última consideración con que cerramos este apartado [6].

4. *Jesús en el evangelio de Juan*

Como tendremos ocasión de ver, Jn ha sido llamado el evangelio de la fe. La razón es bien sencilla: todo el relato de este evangelio puede leerse con el hilo conductor de la aceptación de Jesús por parte de múltiples interlocutores que acogen su enseñanza, ven a través de los signos, le siguen. De aquí que podamos preguntarnos si esta amplia aceptación de Jesús que tenemos en Jn –algunos discípulos de Juan Bautista (1,35-51; cf. 2,12); muchos judíos en la primera Pascua (2,23-25); Nicodemo (3,1-12; cf. 7,50-52); muchos samaritanos (4,39-42); la familia del funcionario real (4,53), etc.–, no será un aspecto importante de la presentación cristológica de este evangelio.

Comencemos por recoger las muchas confesiones explícitas que jalonan el evangelio de Juan:

– hemos encontrado al Mesías (que se traduce por ungido) (1,42);

– hemos encontrado a aquel de quien escribió Moisés en la ley y los profetas, Jesús el hijo de José, el de Nazaret (1,45);

– Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel (1,49);

– ya no creemos por lo que tú hablas; nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el salvador del mundo (4,42);

– Y le dijo: creo, Señor. Y le adoró (9,38);

– Contestó Tomás y le dijo: Señor mío y Dios mío (20,28).

[6] Para la figura del «Hijo del hombre» es fundamental la tesis de F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Roma 1976).

Añadiremos a estas confesiones las que se deducen del verbo creer *(pisteuein)* con una declaración doctrinal;

– y nosotros hemos creído y hemos conocido que tú eres el Santo de Dios (6,69);

– yo he creído que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios (11,27);

– estos (signos) se han escrito para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (20,31);

– para que crean que tú me has enviado (11,42; cf. 17,8.21);

– porque vosotros me habéis amado y habéis creído que salí de Dios (16,27);

– por esto creemos que has salido de Dios (16,30);

– creed que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí (14,11; cf. 14,10);

– si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados (8,24; cf. 8,28 y 13,19).

No se puede negar que el conjunto es bastante sólido. Dos consideraciones son pertinentes aquí [7]. En primer lugar, que este conjunto de confesiones y de fórmulas de fe no presentan un Jesús fragmentario. No hay un aspecto de la realidad de Jesús que sea objeto de fe y confesión, pues no es el Jesús obrador de signos o maestro excepcional el objeto de la confesión. Es la persona de Jesús como totalidad la que arranca la adhesión de los interlocutores.

En segundo lugar, hay que notar que el contenido de las confesiones es Jesús y su relación con el Padre, o bien el *status* único de Jesús respecto de Dios; es decir, Jesús, en la medida que es creído. Las confesiones tienen un cierto carácter de plenitud. Y se dirigen siempre a un Jesús que parece haber dejado tras de sí no solamente la vida terrena, sino también la exaltación. La plenitud y la consumación de Jesús es lo que hace que tengamos a este Jesús en Jn. Porque no tendríamos a este Jesús si no hubiera la fe y la confesión [8].

Es interesante recordar, en este contexto, el uso del verbo «confesar», porque se trata de un verbo muy joánico (9 textos de 25 en todo el NT). En los escritos de la comunidad joánica

[7] Cf. *Jesús y el Evangelio*, 83-89.

[8] Cf. J.-O. Tuñí, *Creure en Jesús (Jn 12,11). Reflexions sobre l'objecte del pisteuein en l'Evangeli de Joan, Revista Catalana de Teología* 9 (1984) 331-358, especialmente 334-346.355-356.

este verbo tiene un sentido peculiar: la confesión de fe forma parte de la fe verdadera. Confesar a Jesús como Mesías (como Hijo de Dios...) no es como una fórmula externa, meramente verbal. Constituye una parte de la misma fe: «igualmente muchos de entre los dirigentes creyeron en él, pero no lo confesaban a causa de los fariseos, para no ser excluidos del culto sinagogal» (12,42). El texto dice que creyeron en él, sin embargo, el juicio que sigue a continuación resulta muy duro: «amaban más la gloria que viene de los hombres que la gloria que viene de Dios» (12,43). Este «amar más la gloria de los hombres» no es aprobado por Jn, que dirá en otro lugar: «¿cómo podéis creer si recibís la gloria que viene de los hombres y, en cambio, no buscáis la gloria que viene del Dios único?» (5,44; cf. 8,54-55 y 7,17-18). La confesión es, por tanto, un aspecto constitutivo del creer [9].

Por consiguiente, este conjunto de datos apunta a un hecho fundamental: subraya inequívocamente que el objeto de la fe y la confesión es Jesús, pero al mismo tiempo hace caer en la cuenta que Jesús es presentado en Jn, en la medida que es creído y confesado. Pero entonces hay que retener que la identidad de Jesús en Jn va siempre de la mano de esta confesión. Y que sin la confesión la identidad de Jesús es un verdadero enigma. Porque, en la medida que no va acompañada de la confesión, la identidad de Jesús queda anclada en el pasado y se convierte en uno que es de Nazaret, que ha venido de Galilea, aquel cuyo padre conocemos... Para decirlo más radicalmente: si no hay confesión, Jesús no estaría en el marco del evangelio de Juan. Se habría quedado fuera. Jesús sólo es verdaderamente conocido en tanto que es confesado. Y es como confesado como aparece en Jn.

Ésta es la razón por la que desde el comienzo mismo Jn presenta a Jesús con una verdadera acumulación de títulos cristológicos. El prólogo resulta así un verdadero himno doxológico. Pero entonces, en la medida en que estamos ante confesiones de fe de la comunidad, resulta que Jesús es siempre el «creído», el «confesado». Y, si se quiere, también el que no ha sido aceptado por todos (el «rechazado»).

La presentación cristológica de Jn manifiesta este aspecto con otro trazo, implícito en lo que venimos diciendo, pero

[9] 1 Jn se hará eco de esto al oponer la confesión de la comunidad a la de los adversarios: cf. 1 Jn 2,22-23; 4,2-3; 4,15; 5,16.

que conviene explicitar aquí. No parece que se dé a lo largo de esta obra una progresiva profundización de Jesús. Jn no presenta a un Jesús, ofreciendo primero la vida, que sólo podrá comunicar más adelante. Jesús ofrece la vida desde el primer momento. Y, por tanto, si bien es verdad que Jn presenta a Jesús viviendo una vida humana –andando, cansándose, comiendo, visitando amigos, alegrándose y entristeciéndose, etc.–, sin embargo no hay avance alguno en la presentación de Jesús al principio y al final del evangelio. Es decir, que si por una parte Jesús puede decir que «lo ha cumplido todo» (cf. 19,30), sin embargo este haberlo cumplido todo parece que ya era real en su primera aparición. En este sentido, Jn no avanza en la presentación cristológica. De forma que el lector no encuentra diferencia alguna entre el objeto de la confesión comunitaria del comienzo («hemos contemplado su gloria», 1,14) y el de la confesión de Tomás al final de la narración («Señor mío y Dios mío», 20,28). Es el mismo Jesús. Pero, además, la confesión dice lo mismo en ambos casos. La confesión de Jesús como Dios la tenemos en este evangelio en el prólogo (1,18; cf. 1,1) y en el epílogo (20,28). Y esta confesión es lo que constituye el meollo de la identidad de Jesús según Jn. Es lo que hemos de ver en el apartado siguiente: la relación entre Jesús y Dios.

5. *Sugerencias para el trabajo*

Conviene leer Jn 8,35-36; 10,1-19; 12,20-26; 15,1-10. Se trata de imágenes –algunas con sentido parabólico– que Jn utiliza para iluminar el mensaje de Jesús. Buscar el punto central de estas imágenes y la forma como ilustran alegóricamente la enseñanza que quieren transmitir. Hacer una síntesis del núcleo de las mismas. Hacer después lo mismo con el capítulo de parábolas de Mc 4,1-34. Notar cómo las parábolas no tienen, en sí, punta cristológica. Pero, en cambio, cómo han sido reinterpretadas cristológicamente. ¿Cuál es el núcleo fundamental de la predicación de Jesús según este capítulo de Mc? Comparar ambos resultados y ver cómo iluminan el núcleo cristológico de Jn.

Otro ejercicio posible consiste en leer las confesiones de fe que jalonan el evangelio de Juan: 1,34.41.45.49; 4,42; 6,69; 9,38; 11,27; 16,30; 20,28. ¿Cómo se relacionan estas confesiones con formulaciones menos dramáticas, pero tal vez más polémicas e incisivas: 1,1; 1,14; 3,13-14; 5,12.18; 6,42; (6,38.62); 7,51-52; 8,40; 10,33; 11,47-50; 19,5-7? ¿Hasta qué punto estos textos ayudan a comprender el sentido de Jn 20,30-31? La tradición manuscrita ha dudado en interpretar este texto como «para que comencéis a creer» o «para que sigáis creyendo»: ¿por qué sentido te inclinas y por qué?

6. *Bibliografía*

He aquí algunos trabajos importantes sobre el tema tratado: J.B. Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (Francfort 1972); W. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (Francfort 1989); W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967); F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Roma ²1978); Ch. Panackel, *Idou ho anthropos (Jn 19,5b). An exegetic-theological study of the text in the light of the use of the term* anthropos *designating Jesus in the Fourth Gospel* (Roma 1988); I. de la Potterie, *Cristo como figura de revelación según San Juan*, en Íd., *La verdad de Jesús* (Madrid 1979) 299-320; G. Sevenster, *Remarks on the humanity of Jesus in the Gospel and letters of John*, en la obra en colaboración *Studies in John* (Leiden 1970) 185-193; J.-O. Tuñí, *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica* (Salamanca 1987) especialmente 69-142.

II. JESÚS Y EL PADRE: LA REVELACIÓN DE JESÚS

La cristología de Jn tiene un punto de referencia fundamental en Dios: «sabiendo (Jesús) que había salido de Dios y que volvía a Dios» (1,18; cf. 16,28). Por otra parte, Jesús habla las palabras de Dios y hace las obras que el Padre le muestra. En una palabra: Jesús es el revelador. ¿Qué es exactamente lo que nos revela Jesús? Y, ¿qué nos dice Jesús de aquel a quien llama Padre?

El apartado anterior nos ha conducido hasta la confesión cristológica. Lo que caracteriza la presentación de Jn en este punto es la inusitada identificación entre Jesús y Dios. Jesús es el «Dios hijo único» (1,18)[10]. Por ello, si queremos hacer

[10] Como es bien sabido, la tradición manuscrita acostumbra a ser especialmente sensible a textos con una dificultad teológica específica. Éste es un texto notorio. Hay un número sólido de manuscritos antiguos e importantes que tienen la lectura *monogenes theos* (Dios hijo único), algunos con artículo, otros sin él: P^{66}, P^{75}, Sinaítico, Vaticano (B) y Efrén (C), además de la versión copta bohaírica y dos testigos de la versión siria peshita, junto con varios Padres de la Iglesia y algunos gnósticos. Ahora bien, la amplia mayoría de manuscritos griegos restantes y un número aplastante de Padres de la Iglesia tienen la lectura *ho monogenes huios* (el hijo unigénito). A pesar de que esta última lectura parece tener a su favor que la expresión aparece en otros lugares del los escritos joánicos (Jn 3,16.18; 1 Jn 4,9; cf. Jn 1,14), sin embargo la lectura *monogenes theos* resulta claramente preferible por ser mucho más difícil de justificar y, por tanto, tener más posibilidades de ser la lectura original. Hay que notar, además, que «el hijo» es identificado por el

una presentación mínimamente completa de la cristología, hemos de profundizar todavía en la realidad de Jesús y en el misterio de su origen y destino.

1. Visiones y audiciones

a) Las visiones en el Antiguo Testamento

Ya el AT tiene ejemplos de esta forma de presentar mensajes celestiales que son revelación, manifestación de Dios. Los libros de Zacarías y de Daniel nos exponen visiones que el profeta no puede interpretar sin la ayuda de un enviado celestial, que le explica el sentido de las mismas. En este caso, las palabras que el ángel pronuncia se convierten en parte del mensaje revelador: la revelación es, por tanto, la visión, juntamente con la audición de las palabras del ángel.

Esta forma de presentar los mensajes celestiales se hace común en los libros que llamamos apocalípticos: Jubileos, I y II Henoc, 4 Esdras, 2 Baruc, etc. En ellos, los destinatarios de las manifestaciones celestiales pueden presentarlas como «realidades vistas» y «palabras escuchadas», ya que las visiones sin las palabras del ángel serían ininteligibles, y las palabras del ángel sin las visiones quedarían vacías. De esta manera, la explicación de lo que se ha visto y se ha escuchado viene a ser una metáfora para hablar de revelaciones. Veamos algún ejemplo que lo ilustre :

– (habla un ángel): A pesar de todo, puesto que has pedido al Altísimo que te revele la interpretación de la visión que has tenido, he sido enviado para hablarte (2 Bar 56,1);

– Y él (el ángel) me respondió y me dijo: escúchame y yo te enseñaré y te hablaré de las cosas que te sorprenden, ya que el Altísimo te ha revelado muchos secretos (4 Esd 10,37-38);

– Y me fue enviado un ángel, el mismo que me había sido enviado en noches anteriores. Y me dijo: levántate, Esdras, y escucha las palabras que he venido a decirte (4 Esd 7,1-2);

– Me dijo (el ángel): Daniel, hombre de las predilecciones, comprende las palabras que voy a decirte e incorpórate, porque yo he sido enviado ahora donde ti (Dn 10,11).

prólogo con la Palabra, y la Palabra en el mismo prólogo es Dios (1,1). He aquí un ejemplo especialmente interesante de la importancia de la crítica textual para establecer el texto más original del NT.

Nos encontramos ante una manera de presentar la forma como Dios se revela a los hombres: mediante visiones que necesitan una ulterior aclaración. Esta aclaración se da por medio de las palabras de un enviado de parte de Dios; de esta forma la revelación está constituida por las visiones y las palabras.

b) Lo que Jesús ha visto y escuchado

Jesús habla, hace y, por tanto, revela «lo que ha visto» y «lo que ha escuchado» cerca del Padre: lo que ha visto (1,18; cf. 6,46; 3,11.32; 5,19; 8,38); lo que ha oído (3,32; 5,30; 8,26b; 8,28; 8,40; 12,49; 15,15). Está claro que Jesús habla como si hubiese visto realidades o hubiese escuchado palabras: «el Hijo no puede hacer nada sino lo que ve hacer al Padre» (5,19); «yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que escucho...» (5,30). Ahora bien, a la luz de lo que acabamos de decir acerca de las visiones y audiciones de la literatura profética y apocalíptica, parece ser que nos encontramos ante una manera de hablar para expresar la acción reveladora de Jesús. Esto se confirma por dos motivos.

En primer lugar, porque Jesús no nos dice nunca qué es lo que ha visto o qué es lo que ha oído. En efecto, no encontramos en Jn una descripción de las cosas de arriba o de las palabras que Jesús ha escuchado del Padre.

Como segundo motivo es interesante fijarse en que Jesús ve «palabras» y escucha «cosas» (cf. 8,38; 14,10). Si bien ya hemos indicado al hablar de los diálogos y discusiones que «palabra» y «obra» eran dos maneras de hablar que hacían referencia a la misma realidad y que, por tanto, eran intercambiables, ahora se nos confirma que «escuchar» y «ver» son lo mismo. Parece, pues, que la manera de hablar de Jn no apunta a una reproducción fiel de «visiones» o de «audiciones», sino más bien tiende a expresar de esta forma el cariz revelador del hablar y del obrar de Jesús. Esto es lo que interesa a Jn: «las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras» (14,10; cf. 3,34 y 10,37). Estos textos parecen identificar obras y palabras, pero, al mismo tiempo, identifican el escuchar y el ver de Jesús. Por esto, parece claro que el acento no son las cosas vistas o las palabras escuchadas, sino el hecho de que Jesús hace y dice lo que viene del Padre. En una palabra, Jesús es el revelador.

De entre todos los textos que hemos mencionado antes, hay uno que parece ser una excepción: «pero tratáis de matarme a mí, un hombre que os he dicho la verdad que oí de Dios» (8,40). El objeto de la revelación parece que es la verdad que Jesús ha oído de Dios. Por tanto, tenemos que preguntarnos qué es la verdad. Porque, no es preciso subrayarlo, la palabra verdad es uno de los vocablos fundamentales de Jn.

c) Jesús y la verdad

El término «verdad» y los adjetivos «verdadero» y «veraz (auténtico)» aparecen muy a menudo en Jn (46 veces, en cambio, en Mt, 2; en Mc, 4; en Lc, 4). Estamos, pues, ante una palabra joánica. ¿Qué es la verdad que Jesús ha oído junto al Padre (cf. la pregunta de Pilato: 18,38)?

Lo primero que hemos de indagar es si la verdad está relacionada con las palabras que Jesús pronuncia. Es lógico que haya una relación, ya que Jesús habla de aquello que ha oído. Si, pues, la verdad es lo que Jesús ha oído junto al Padre, estará íntimamente relacionada con la palabra de Jesús. Los textos hablan por sí mismos:

- a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios (8,40);
- aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios (3,34);
- si digo la verdad ¿por qué no me creéis? (8,46);
- el que es de Dios, escucha las palabras de Dios (8,47).

Queda suficientemente claro con estos textos que verdad equivale a palabras de Dios. Y, a pesar de que Jn reserva el plural «palabras» (*remata*) para designar más bien el aspecto humano y palpable de las palabras de Jesús, al añadir «de Dios» no deja de subrayar a la vez su talante revelador.

Por otra parte, verdad y palabra de Jesús son también idénticas:

- ...pero tratáis de matarme, porque *mi palabra* no se abre camino en vosotros (8,37);

- pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho *la verdad* que oí de Dios (8,40);

- ¿por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar *mi palabra* (8,43);

- pero a mí, que os digo *la verdad*, no me creéis (8,45).

Esto se hace patente de forma especialmente penetrante en la afirmación de Jesús: «Tu palabra es verdad» (17,17). En todos estos textos ya queda bastante indicado el cariz revelador que caracteriza tanto la verdad como la palabra de Jesús. Hay que recordar solamente que el tema de la revelación de la verdad también está íntimamente relacionado con la apocalíptica y que hay textos de Daniel (cf. el llamado libro de la verdad 10,1; y también 10,11; 11,2), de otros libros del AT (Prov 23,23; Eclo 4,28; Sab 6,22), de obras de la apocalíptica (cf. Henoc etiópico 21,5) y de los escritos de Qumrán (1 QHen 7,26-27; 1 QSab 4,6), que conmemoran explícitamente su carácter de término de revelación [11].

Con lo dicho puede quedar suficientemente claro que la expresión «la verdad que he escuchado cerca de Dios» no tiene otro sentido que el de afirmar el carácter revelador de la palabra de Jesús y que, en este sentido, es una forma de hablar que expresa lo mismo que hemos dicho a raíz de las visiones y audiciones de Jesús: el hecho de que todo lo que Jesús dice es revelación.

Pero, y aquí reside la gran originalidad de Jn, el esquema apocalíptico se rompe al decir Jesús: «yo soy... la verdad» (14,6). Así resulta que el contenido del esquema apocalíptico de visiones y audiciones divinas es incapaz de vehicular lo que nos quiere decir Jn. La realidad sobrepasa al esquema. Porque Jn dice que Jesús mismo es la revelación que se manifiesta en sus palabras y obras. Por tanto, Jesús mismo es lo que él ha escuchado junto al Padre, la verdad. Éste es el sentido más hondo de la afirmación «yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6): Jesús es la revelación (la verdad), pero no una revelación que se ha de contemplar o escuchar, es una revelación que trae la vida a los hombres y la trae en tanto que él es el camino hacia esta vida. La revelación en Jn es Jesús mismo. Y esta revelación no es una comunicación de verdades, de secretos escondidos o de ciencias y doctrinas superiores: es una persona que se acerca a los hombres como salvación, en tanto que abre camino hacia Dios, como Padre. Jesús, según Jn, no nos revela lo que ha visto y oído, porque él mismo es lo que ha visto (la luz) y él es lo que ha oído (la palabra, la verdad). Conviene, por tanto, inda-

[11] Para la presentación del tema de la verdad me he inspirado sobre todo en I. de la Potterie, *La Verité dans Saint Jean*, 2 vols. (Roma 1977).

gar un poco más esta singularidad excepcional de Jesús. Singularidad que tiene que ver con su profunda relación con el Padre: «el Padre y yo somos una misma cosa» (10,30).

2. *Relación entre Jesús y el Padre*

La relación entre Jesús y el Padre se expresa en Jn mediante una serie de afirmaciones que ilustran y describen, más o menos profundamente, el misterio de identidad y unidad de una relación única e impensada:

– Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo ha enviado (5,23);

– No me conocéis a mí ni a mi Padre: si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre (8,19);

– Quien acoja al que yo envíe, me acoge a mí, y quien me acoge a mí, acoge a Aquel que me ha enviado (13,20);

– El que cree en mí, no cree en mí, sino en Aquel que me ha enviado; y el que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado (12,44-45);

– Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre (14,7);

– El que me ha visto a mí, ha visto al Padre (14,9);

– El que me odia a mí, odia también a mi Padre (15,23).

Todos estos textos señalan diversas actividades humanas que tienen como objeto a Jesús y, por tanto, al Padre. Este misterio de unión e identidad se refleja en textos conocidos: «yo y el Padre somos una misma cosa» (10,30); «para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno...» (17,21); «...creed en las obras y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38); «¿no crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (14,10); «aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros» (14,20).

Todas estas afirmaciones se hacen desde Jesús. Es decir, se hacen desde aquel a quien los hombres «ven», «odian», «conocen», «reciben», «honran» y «creen». Jesús es un punto de referencia insoslayable, el criterio no manipulable, en tanto que es el hombre llamado Jesús (9,11), tal como le hemos presentado antes. Por eso Jn se centra en determinar quién es este Jesús. Es decir, intenta fundamentar y hacer legítimas estas pretensiones de Jesús mediante el recurso a imágenes conocidas y familiares en su entorno cultural. Y, en concreto, mediante la figura del enviado plenipotenciario y del Hijo.

a) Jesús, el enviado [12]

Si Jesús ha salido de Dios, ha bajado del cielo, ha venido al mundo y ha nacido, es porque el Padre lo ha enviado. Los hombres, pues, pueden entender las pretensiones de Jesús si estudian lo que comporta la misión y las implicaciones jurídicas del enviado plenipotenciario.

La afirmación de que Jesús ha sido enviado por el Padre es tan capital que todas las demás afirmaciones cristológicas se apoyan en ella. Jesús habla de su misión en 40 lugares distintos de Jn. Esto quiere decir que Jesús se está refiriendo constantemente a esta misión suya que justifica sus palabras, sus obras, su doctrina, su presencia entre los hombres, su vida. Por eso, hemos de indagar más a fondo lo que se nos quiere decir, al describir las relaciones de Jesús y el Padre en términos de misión.

– El enviado plenipotenciario

En el derecho judío [13], a pesar de que el que envía a un agente para que lo represente conserva una estricta superioridad sobre el enviado, es muy cierto que el que envía es uno con el enviado. El que ha sido enviado ha de llevar a cabo su tarea con estricta fidelidad y obediencia, dado que tiene los mismos derechos y se le debe el mismo honor y respeto. Al acabar su tarea, el enviado ha de dar cuenta de todo lo que ha realizado, volviendo a aquel que lo ha enviado.

Esta descripción puede parecer hecha a base de Jn; en realidad hemos tenido en cuenta, sobre todo, el derecho judío, tal como se refleja en las ordenaciones de la *halakhá* que se han conservado [14]. Por otra parte, hay que tener presente que mu-

[12] En todo este tema mi presentación se inspira en el ingente trabajo de J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Werk im vierten Evangelium. Die kultur und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (Tubinga 1977). Para una valoración del mismo, cf. *Actualidad Bibliográfica* 16 (1979) 370.

[13] Cf. la obra de Bühner citada en la nota anterior.

[14] Por *halakhá* se entiende el comentario midrásico de las partes legislativas de la Torá (Ley) y se centra en elaborar normas de conducta. La palabra deriva del verbo hebreo *halak*, andar, ir, comportarse. Hay midrases halákicos muy importantes: la *Mekiltá* (del Éxodo), la *Sifrá* (Levítico) y los *Sifré* (Números y Deuteronomio).

chos pueblos y civilizaciones de la época del Nuevo Testamento podrían reconocer la institución de agentes enviados con plenos poderes en la breve presentación que hemos hecho. El derecho actual conserva todavía no pocos de estos rasgos en la descripción de los derechos y deberes de los representantes reales u oficiales.

Así pues, Jesús en Jn es el enviado plenipotenciario del Padre. Es uno con el Padre (10,30; cf. 17,21; 10,38; 14,10.20) y, en este sentido, su función en la tierra será la misma que la de aquel que lo ha enviado. Por eso, quien ha visto a Jesús ha visto al Padre que lo ha enviado (14,9; cf. 12,45); por lo mismo, quien no honra a Jesús no honra al Padre que lo ha enviado (5,23), etc. Pero, y esto no contradice lo que venimos afirmando, el enviado está por debajo del que lo envía: «en verdad, en verdad os digo: no es el siervo más que su amo, ni el enviado más que el que le envía» (13,16). No deja de ser interesante que el paralelo sinóptico (Mt 10,24 y Lc 6,40) no menciona el principio «el que envía-el enviado», que es precisamente el que más interesa a Jn.

Que toda la actuación de Jesús está situada bajo la inspiración de aquel que lo ha enviado y el puntual cumplimiento de lo que le ha mandado se hace patente en muchos textos de Jn, donde se insiste en que Jesús tiene un mandamiento (cf. 12,49; 14,31 y 15,10) y en otros en los que se conmemora que la razón de la actuación de Jesús es la obediencia a aquel que lo ha enviado: «mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (4,34; cf. 5,30; 6,38-40). Por eso, el que ha enviado a Jesús le ha conferido el poder de juzgar (5,22-23), lo ha puesto todo en sus manos (3,35; 13,3).

La obligación de volver que tiene el enviado con plenos poderes se hace patente en Jn sobre todo en los capítulos 13-17, donde el hilo conductor será precisamente «me voy (a aquel que me ha enviado)» (16,5; cf. 7,33). La razón es que Jesús ya ha cumplido la *tarea* (*ergon*) que el que le envió le había encomendado (17,4; 19,30; cf. 4,34). Está muy claro que la figura del agente plenipotenciario nos presenta con profundidad la relación entre Jesús y el Padre. Todavía hemos de ver el cuidado y la hondura con que esta presentación es completada por Jn.

– La misión de Jesús

El evangelio de Juan utiliza dos verbos distintos para referirse a la misión de Jesús, son los verbos *pempo* y *apostello*. A pesar de que son usados de forma aparentemente intercambiable, hay matices que caracterizan cada uno de ellos.

El verbo *apostello* se encuentra 28 veces en Jn (Mt, 22; Mc, 20; Lc, 25). No es un vocablo específicamente joánico. En 18 lugares es utilizado para referirse a la misión de Jesús, y en estos textos hace más bien referencia al aspecto externo, experimentable, de la misión: «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (3,17; cf. 3,34).

El verbo *pempo* se encuentra en 32 ocasiones en Jn (Mt, 4; Mc, 1; Lc, 10) y se puede considerar un vocablo joánico. Lo tenemos en 26 ocasiones en participio aoristo, que indica el acto de enviar y lo sitúa en un momento concreto y determinado. En este sentido, se convierte en un verdadero título del Padre: *ho pempsas me (pater)*. Es, pues, el acto de enviar del Padre lo que se subraya. Pero se subraya desde Jesús. Así, en realidad, con este verbo se señala más bien el aspecto interior de la misión, es decir, la misión en tanto que es experimentada por Jesús. Por eso encontramos este verbo en textos donde Jesús justifica sus palabras y sus gestos, apelando a la relación de agente enviado de parte del Padre (cf. 5,23.24.30.37; 7,16.18; 8,16,18.26.29).

Hay, finalmente, en Jn una expresión que describe la misión de Jesús: «venir en nombre de mi Padre» (5,43 y 10,25; cf. 12,13). Es en verdad una fórmula de misión, que acentúa una vez más que Jesús es el enviado de su padre, el agente con plenos poderes. El que ha venido al mundo a realizar la tarea del Padre.

La relación entre Jesús y el Padre está, por tanto, presentada en Jn mediante la imagen del agente plenipotenciario enviado por el Padre. Ahora bien, en el evangelio de Juan, este lazo se expresa en términos de presencia, para señalar lo ya expresado mediante la misión oficial: «el que me ha enviado está conmigo y no me deja nunca solo» (8,29). Jesús no está nunca solo: «no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado» (8,16; 16,32). Jesús experimenta de forma radical la presencia y la asistencia permanente del que lo ha enviado en todo lo que dice, en todo lo que hace y, podríamos decir, en todo lo que Jesús es.

No estamos, pues, como en el caso de otros enviados del AT, ante una mera asistencia o representación: estamos ante una presencia permanente en Jesús de aquel que lo ha enviado. De ahí que, una vez más, nos encontremos frente a un esquema que ha sido superado. La imagen del enviado con plenos poderes puede resultar comprensible, pero, en el fondo, no puede llegar a expresar la realidad percibida en Jesús. Porque la misión de Jesús es querida en sí misma. Jesús no ha sido encargado de hacer otra cosa que realizar su venida. Es la venida de Jesús la que nos salva (cf. 3,16-17); es, por tanto, su misión. Jesús y la misión no son dos realidades distintas en Jn, como en el caso de los profetas o del derecho judío. Nos encontramos, otra vez, con indicadores que apuntan al misterio de la presencia de Dios en Jesús.

b) Jesús, el Hijo

La descripción de Jesús-enviado nos pone ante una relación muy estrecha entre el Padre que envía a Jesús y Jesús como enviado. Relación que, como hemos visto, se expresa en términos de presencia. Jn va más lejos y nos habla de la mutua presencia en términos de paternidad y filiación. Estamos ante el intento más profundo de Jn para hacer comprensible el misterio de unión y relación de Jesús y de aquel que lo ha enviado. Hay que distinguir entre las distintas fórmulas que hablan de Jesús como «el Hijo», ya que no son exactamente coincidentes. En efecto, Jn habla de Jesús como «el Hijo», «el Hijo unigénito» y «el Hijo de Dios». Estas tres expresiones, a pesar de estar encuadradas en el mismo marco cristológico, vienen a significar diferentes aspectos de la figura de Jesús que conviene distinguir. No nos detendremos demasiado en la expresión *«unigénito» de Dios*, ya que resulta insegura en uno de los lugares en que aparece (1,18, donde, como hemos visto en la primera nota de esta apartado, hay variantes textuales importantes) y en los otros dos lugares donde aparece queda asimilada al título de «Hijo de Dios» (3,18) o bien a la expresión «el Hijo» (3,16). Nos queda, pues, distinguir entre estas dos expresiones.

– El Hijo de Dios

Este título no se puede identificar sin más con la expresión «el Hijo», ya que el título es también conocido y utiliza-

do cristológicamente por los sinópticos (Mt, 12; Mc, 6; Lc, 8; Jn, 9) en un sentido específico: es Dios mismo quien presenta a Jesús como su Hijo (en el bautismo de Jesús, cf. Mc 1,11 par., y en la transfiguración, cf. Mc 9,7 par.); la confesión de Pedro, en Mt 16,16 le ha sido dada (por el Padre); la confesión del centurión constituye un punto culminante del relato de Mc (15,39). Finalmente, son los demonios los que conocen el secreto de Jesús, por eso lo confiesan como hijo de Dios (Mc 1,34; cf. Lc 4,41; Mc 3,11; 5,7 par.). Estamos ante un título mesiánico (cf. Mt 16,16), que está enraizado en las tradiciones reales del AT: en la teología del rey-Mesías, por la que se expresa el motivo de la elección del rey davídico por parte de Yahvé (cf. Sal 2,7 y 2 Sam 7,14). El judaísmo tardío aplicará el título al justo, al que guarda celosamente la ley (Sab 2,18) [15].

Jn conoce este sentido y, de hecho, hay fórmulas de confesión en que utiliza el título con un marcado acento mesiánico: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1,49; cf. 1,34; 11,27 y 20,31). No estamos lejos de la utilización sinóptica. Pero hay que preguntarse: el contenido de esta confesión de fe, ¿tiene el mismo sentido que en los sinópticos? La respuesta nos la da el contexto: en realidad el título de Hijo de Dios está íntimamente enlazado con la denominación de Jesús como «el Hijo»: lo hacen patente textos como 5,25; 10,36; 11,4 y 19,7. En todos estos textos, la expresión «Hijo de Dios» está profundamente relacionada con la autopresentación de Jesús como «el Hijo». Por tanto, tenemos que analizar más de cerca el sentido y alcance de esta expresión para responder a nuestra pregunta.

– *«El Hijo»*

Puede resultar sorprendente constatar que la expresión «el Hijo», aplicada a Jesús, no es nada común en el NT. En los evangelios sinópticos la tenemos tan sólo tres veces (Mt 11,27 = Lc 10,22; Mc 13,32 = Mt 24,36 y finalmente Mt 28,19 [16]).

[15] Es notable la importancia de este título en el relato de Mt y su acercamiento al evangelio de Juan. No sólo en el título, sino también en el tema de la paternidad de Dios: cf. IEB 6, 236-237.

[16] Con todo, la expresión «el hijo» también debe combinarse en los sinópticos con el título «Hijo de Dios» y, sobre todo, con la peculiar forma que tiene Jesús de dirigirse a Dios llamándole *Abbá*. Puede verse IEB 6, 140-144 (Mc); 236-237 (Mt).

Aparece poco en Pablo [17] y cinco veces en la carta a los Hebreos (1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28). En cambio, Jn habla de Jesús como «el Hijo» en 20 ocasiones, a las que deberíamos añadir los muchos lugares donde se habla del Padre (106 por parte de Jesús) y, más en concreto, aquellos lugares donde Jesús habla de «su Padre» (unos 25 de estos 106). La figura del Hijo es, pues, central en Jn. ¿Qué sentido y qué función tiene esta presentación?

Ya hemos indicado antes, al referirnos al título «Hijo del hombre», que hay una profunda interacción entre este título y la presentación (o autopresentación) de Jesús como «el Hijo». Esta proximidad se hace patente en puntos tan centrales como la pre-existencia del Hijo del hombre, por un lado (3,13 y 6,62), y la del Hijo, por otro (cf. p. ej. 17,24 y 17,4); la glorificación del Hijo del hombre (13,31) y la del Hijo (17,1). Ahora bien, si la figura del Hijo del hombre ha sido utilizada por el evangelio para subrayar la vertiente humana del revelador Jesús, tampoco podemos desligar la figura del «Hijo» de esta profunda incardinación en la historia de los hombres. El Hijo, por tanto, no es una figura gnóstica que ha venido al mundo, sin tener nada que ver con el hombre Jesús.

Por otra parte, la figura de «el Hijo» tiene también raíces en la literatura apocalíptica, que habla, como ya hemos visto, de los ángeles enviados a revelar los secretos vistos y las palabras escuchadas. La figura de Jesús, como ángel-profeta-enviado-hijo, está muy arraigada en este tipo de tradiciones. Y éste es probablemente el contexto en el que hay que leer textos como Mt 11,27 (= Lc 10,22), Mc 13,32 (= Mt 24,36) y Heb 1,8, que hablan también del Hijo.

¿Qué novedad aporta este trazo cristológico a la presentación de Jn? El concepto de «Hijo» dice una necesaria relación con el Padre. En este sentido, la imagen del «Hijo» expresará y afianzará los dos rasgos que hemos visto que caracterizaban la figura del enviado. El primero es el lazo de dependencia de Jesús respecto del Padre: Jesús ha salido del Padre y ha venido al mundo, y deja el mundo para volver al Padre (16,28). En este movimiento se expresa claramente que no ha salido de sí mismo, precisamente por esto es el Hijo; pero

[17] Textos explícitos con la fórmula *ho huios* son pocos: Rom 1,3; Gal 4,4; 1 Cor 15,28.

tampoco acaba en sí mismo, y es natural que regrese al Padre. La realidad de la aparición de Jesús, su misión, ha hecho patente el amor del Padre a los hombres. Y, una vez cumplida su tarea salvífica, vuelve a aquel que es su origen: el Padre. Ya hemos visto que la presencia de quien envía a Jesús es continua en él: la raíz de esta presencia es precisamente que el enviado es Hijo del que lo envía. Por eso, no se puede pensar en el Padre al margen de Jesús, porque, si Jesús no está presente, el Padre tampoco, ya que Jesús es el enviado único porque es el hijo único, el que está presente de una vez para siempre. Como podemos apreciar, la figura del Hijo ahonda y profundiza todavía más la de enviado.

El segundo rasgo es casi tautológico, pero conviene subrayarlo. El Hijo es ininteligible sin el Padre. Es decir, las expresiones que afirman que Jesús no puede hacer nada por sí mismo, que no puede realizar nada, que no hace su propia voluntad, que no ha venido por su cuenta, etc., lo que en realidad implican, a pesar de su tenor negativo, es precisamente lo que nos pone en contacto con su relación íntima con el Padre. En el fondo, pues, están explicando su realidad más honda y más íntima y la razón última del carácter definitivo que tiene su venida. La aparente negatividad apunta, por tanto, a la realidad de que Jesús es el Hijo de Dios-Padre en un sentido único y sin paralelo.

Hay que señalar, por último, que todo este esfuerzo de profundidad y de clarificación de lo que comporta confesar a Jesús como Hijo del Padre, no nos ha de hacer perder de vista el punto más importante, razón de ser de la venida y regreso de Jesús hacia el Padre que lo ha enviado: la salvación de los hombres. La dinámica salvífica de su aparición en la tierra, ha sido presentada con las imágenes que Jn considera más apropiadas para expresar el misterio de salvación que hay implicado en su vida y en su muerte.

Ahora bien, tal como hemos podido ver en el caso de la verdad y del enviado, también aquí las imágenes se rompen al aplicarlas a Jesús. En efecto, Jesús no solamente es el Hijo de Dios, sino que Jesús es Dios (20,28; cf. 1,1c y quizás 1,18, según la lectura que se considere más probable). En consecuencia, la filiación de Jesús expresa esta realidad sin escandalizar a los judíos, para quienes afirmar que un hombre es Yahvé era simple y llanamente inaceptable en cualquier caso. Por

eso Jn ha preferido las imágenes –por otra parte ancladas en la tradición– del Hijo y del enviado para expresar aquello que resulta inexpresable.

Es aquí donde hay que situar las autoproclamaciones divinas de Jesús mediante la fórmula «Yo soy», que tenemos en diversos lugares de Jn: «ya os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque si no creéis que *yo soy* moriréis en vuestros pecados» (8,24); «cuando hayáis levantado (exaltado) al Hijo del hombre, entonces sabréis que *yo soy*, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo» (8,28; cf. 8,59; 13,19; 14,29). El último texto citado ha integrado las imágenes del «hijo del hombre», del «Hijo» y la afirmación de que Jesús es Dios. Éste es el sentido de las autoproclamaciones divinas del segundo Isaías que aquí se retoman, pero que se aplican a Jesús (cf. Is 41,4,10.13-14.17; 42,6.8; 43,12, etc.). Con ello se realiza un acercamiento, a la vez respetuoso y fiel, a la realidad de este hombre incomparable, Jesús, en quien se da de una forma inimaginable la presencia salvífica del Dios invisible.

3. *El Padre de Jesús*

La verdad es que bien poco hemos dicho acerca del Padre de Jesús que no sea aquello en lo que Jesús se siente relacionado con él. Podemos preguntarnos, por tanto, si se dice alguna cosa más acerca del Padre.

Es evidente que el Padre de Jesús es Dios. Este dato preside toda la presentación que hemos hecho. Pero Jn lo dice explícitamente: «...porque a éste, a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello» (6,27); nos lo dice también Jesús: «Padre, ha llegado la hora... ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (17,3); «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17). Pero hay además una cierta exactitud e incluso minuciosidad al hablar del Padre o de Dios: es Jesús quien habla de Dios como Padre. En cambio, los interlocutores de Jesús hablarán del Padre de Jesús como *theos*. Tenemos en este sentido un texto especialmente claro: «...es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: es nuestro Dios» (8,54; cf. 5,18). Es, por tanto, interesante hacer un breve recorrido por estos matices de Jn, porque en el fondo es aquí

donde se delimita y explicita la realidad misteriosa que se hace accesible en Jesús.

a) Dios invisible como Padre de Jesús

El evangelio de Juan utiliza muchas más veces el vocablo *pater* para hablar de Dios que la palabra *theos*. Es el único libro del NT en donde hallamos esta superioridad: 120 veces se habla de Dios como *pater*, mientras que sólo se utiliza 75 veces *theos*. Otra peculiaridad, ya insinuada: fundamentalmente es Jesús quien habla de Dios como *pater*, ya que el evangelista sólo se refiera al Padre de Jesús en seis ocasiones (1,14.18; 5,18; 8,27; 13,1.3), en textos que, o bien reproducen títulos (1,14.18), o bien están enlazados con expresiones de Jesús sobre el Padre (5,18; 8,27), o expresan más de cerca la conciencia de Jesús sobre su misión (13,1.3). En el fondo, por tanto, estos seis textos quedan plenamente asimilados a la utilización preponderante de Jn: es Jesús quien habla del Padre (76 textos) o de «mi Padre» (25 textos) o se dirige a su Padre (*pater*, en vocativo: 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25 [18]).

La expresión «el Padre» («mi Padre») sirve a Jesús para expresar quién es aquel que lo ha enviado (25 textos), aquel que está siempre con él (8,18.29), aquel con quien se siente íntimamente identificado (10,30). Por eso, como ya hemos constatado, honrar al Hijo es lo mismo que honrar al Padre, conocer al Hijo es conocer al Padre, ver al Hijo es ver al Padre, etc. Es interesante notar que, en estos textos, no se dice que quien ve a Jesús puede ver al Padre como diferente de Jesús, como si estuviese «detrás» de Jesús. Éste es el sentido que se desprende también de los únicos textos donde otros interlocutores hablan de Dios como Padre: «entonces decían (los judíos): ¿dónde está tu Padre? Respondió Jesús: si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre» (8,19). La realidad de Jesús, una vez conocida, contiene, por así decirlo, el conocimiento del Padre. Por eso, no hemos de dar ningún otro paso, no hemos de conocer a nadie más para conocer al Padre. Basta con conocer a Jesús. En este sentido, un segundo texto negará a los judíos que conozcan a Dios como Padre: «ellos le dijeron: ...no tenemos más Padre que Dios. Jesús les respondió: si Dios

[18] Notemos la identidad de esta fórmula con la sorprendente manera que tiene Jesús de dirigirse a Dios según los sinópticos: *Abbá*.

fuera vuestro Padre me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios...» (8,41-42). Es imposible, pues, amar a Dios sin amar a Jesús; por eso les dirá Jesús en el mismo diálogo: «es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: Él es nuestro Dios» (8,54). Finalmente, el último texto es todavía más explícito: «Le dice Felipe: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. Le dice Jesús: ¿tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (14,8-10).

b) Dios como origen y destino de Jesús

El vocablo *theos* servirá, sobre todo, para explicitar el origen de toda la acción salvadora de Jesús. Se utiliza relativamente poco para hablar directamente de Dios. Es utilizada por el evangelio para hablar de dones o títulos que vienen del cielo, de arriba: el pan de Dios, las obras de Dios, las palabras de Dios, el amor de Dios, la gloria de Dios, el don de Dios. También se usa para títulos mesiánicos: el cordero de Dios (1,29.36), el Hijo de Dios (1,34.49, etc.), el santo de Dios (6,69), el Hijo unigénito de Dios (3,18). En tercer lugar, se habla de los ángeles de Dios (1,51), del Reino de Dios (3,3,5) y de los hijos de Dios (*tekna*, por tanto los hombres; 11,52; cf. 1,12). Hasta aquí las utilizaciones compuestas. Veamos ahora las expresiones que hablan directamente de Dios con este vocablo.

En algunas ocasiones Jesús se refiere a Dios como *theos*, para acomodarse a la forma de hablar de sus interlocutores (4,24; cf. 16,2), o en citas del AT (6,45), o en paralelo con la expresión *ho pater* (6,27; 17,3; 20,17). Aparte estos textos, cuando Jesús emplea el vocablo *theos* es para subrayar el origen divino de sus palabras, obras, gloria o enseñanza (8,40.47; 9,3; 11,1.10; 7,17), o su propio origen celestial (3,17.34; 6,46; 8,42; 16,7). En esta serie de textos se subraya, pues, sobre todo, que es Dios (el Padre) quien tiene la iniciativa y, en este contexto, se dirá que el Padre es más grande que Jesús (14,28), en el sentido de que todo el movimiento salvífico que tenemos en Jesús ha sido iniciado por Dios, que, en Jesús, se ha dado a conocer como Padre. El vocablo *theos*, por tanto, significa fundamentalmente lo mismo que el vocablo *pater*. Para los lectores, el vocablo *theos* puede ser más familiar y conocido. Porque la gran novedad aquí es el vocablo *pater*.

Existe un último grupo de textos donde se emplea el vocablo *theos* para hablar de Dios. Son los muchos lugares donde el mismo Jn o los interlocutores de Jesús hablan de Dios: Nicodemo (3,2bis), los judíos (8,41; 9,24.29.31), Marta (11,22), el evangelio de Juan (16 textos). Estos mismos interlocutores hablarán del origen celestial de Jesús mediante el vocablo *theos*: los judíos (9,16), el ciego (9,33), los discípulos.

Es evidente que, para los lectores judíos (o judeocristianos), la terminología no era indiferente: sería imposible imaginar que Jn nos hablase en los términos siguientes: «Dios (¡Yahvé!) y yo somos uno» (10,30), «el que me ha visto a mí, ha visto a Dios» (14,9), etc. La diversidad de lenguajes es aquí un medio de enseñanza. Para los que piensan saber quién es Dios, Jn tiene alguna cosa que decir: aquel a quien los judíos llaman Dios es el que ha enviado a Jesús; es, por tanto, el Padre de los creyentes. Con eso se nos quiere también decir que sólo puede conocerse a Dios de verdad si se acepta que este Dios es el Padre de Jesús, es decir, el secreto fundamental de todo su hablar, de todo su obrar, de todo lo que Jesús es, dice y hace. Es en Jesús donde se nos abre un acceso inesperado e impensable a Dios. Porque Jesús se marcha, ¡pero vuelve (14,23)! Los otros accesos tienen el peligro de hacerse un padre según las propias necesidades y según las propias inclinaciones (cf. 8,38.44).

Jn, al unir a Dios con la figura histórica de Jesús, ha trastocado las concepciones judías. Pero no lo ha hecho al margen de la dinámica de la fe judía. Como hemos de ver, la comunidad del evangelio de Juan era fundamentalmente una comunidad judeocristiana [19].

4. *Preexistencia de Jesús* [20]

Se trata de un aspecto único en los evangelios y, por otra parte, relativamente poco profundizado en el resto del NT (Pablo y Hebreos son los únicos que dan pistas en este sentido). Por ello creemos oportuno decir aquí una palabra de este profundo aspecto de la cristología joánica.

[19] Puede verse en este sentido mi trabajo *La salvació ve dels jueus (Jn 4,22). Valoració del Judaïsme des del Quart Evangeli,* en M. Gallart / J.-O. Tuñí (eds.), *La Paraula al servei dels homes, XXV Jornades de Biblistes catalans (1963-1985)* (Barcelona 1989) 123-137.

[20] Cf. mi obra *Jesús y el Evangelio,* 92-94 y 100-107.

Esta terminología –preexistencia– resulta, como es bien sabido, sumamente inadecuada. Pero no tenemos otra mejor y, por tanto, vamos a utilizarla. Jesús en Jn es también y siempre el pre-existente. El llamado prólogo del evangelio se encarga de dejar este punto bien establecido: sea cual sea la historia –compleja en cualquier caso– de este peculiar fragmento de Jn, lo que no se puede negar es que se ha puesto al comienzo de la obra precisamente para que el lector identifique al Logos con Jesús. Pero, de nuevo, en el contexto de una confesión de fe muy clara: hemos contemplado la gloria de éste que es desde el comienzo (1,14; cf. 1,17-18). El contexto judío en que se escribe la obra resulta especialmente decisivo para comprender este aspecto de la cristología, que tiene su imagen más sobresaliente en el prólogo (el Logos), pero que se encuentra en el resto del evangelio con imágenes bien conocidas («el Hijo del hombre»: 6,62; cf. 3,13 y 1,51; «el Hijo»: 17,24 y 17,4; «el que ha bajado del cielo»: 6,38.40.41, etc.).

Recordemos que el Padre de Jesús es el Dios judío, es Yahvé («es mi Padre quien me glorifica, aquel de quien vosotros decís "es nuestro Dios", pero no le conocéis», 8,54-55; cf. 6,27; 17,3; 10,17). Y por tanto el que se revela en Jesús no es otro que el Dios del Antiguo Testamento, Yahvé. Ahora bien, Jn está encarado con un judaísmo agresivo, que se resiste a reconocer la legitimidad de la pretensión cristológica de este evangelio. Por tanto, ante una sinagoga que pretende ser la única heredera legítima del judaísmo, la comunidad joánica confiesa a Jesús como el que está con Dios desde siempre. Porque lo que se trata de hacer patente es la legitimidad de Jesús en tanto que «enviado» de Yahvé. Jesús es en Jn el autentificador de una nueva etapa del judaísmo. En este sentido la comunidad confiesa que Jesús pertenece a Dios desde siempre. Es decir, confiesa que Jesús no es fruto de una veleidad de última hora. Precisamente por esto puede revelar verdaderamente a Dios y puede ser un verdadero acceso a Dios. Esta revelación y este acceso se da al margen –y en parte en contra– de unos canales establecidos oficialmente. Así pues, aceptar a Jesús es aceptar una determinada forma de leer el Antiguo Testamento, a la luz del mismo Jesús. En el fondo es una forma de poner a Jesús en el centro mismo del AT: ponerlo con Dios. Y en la medida que Jesús pertenece a Dios desde siempre, Dios pertenece a Jesús desde siempre. Las conocidas imágenes de la Sabiduría y del Logos de Dios, probablemente reforzadas a

través de las traducciones arameas del AT, son suficientemente importantes en las tradiciones judías para legitimar a Jesús de una forma definitiva [21].

La pre-existencia de Jesús, no menos que su existencia terrena, forma parte indeleble de la cristología. Porque, sin la pre-existencia, Jesús estaría al mismo nivel que los grandes personajes de la tradición judía. Y sería imposible legitimar su *status* como superior al de Moisés y como más profundo y anterior que el de Abraham (cf. 9,28-29 y 1,17; 5,45-47; 8,33-58). Por ello en Jn la pre-existencia de Jesús es un aspecto inextricable de la confesión cristológica. En este sentido, es un aspecto fundamental de la identidad confesada de Jesús.

5. *Sugerencias para el trabajo personal*

En primer lugar, se sugiere leer los siguientes textos: Jn 3,34-35; 4,34; 5,19; 5,23; 5,30; 6,38; 6,40; 8,19; 8,29; 10,30; 13,20; 12,44-45; 12,49-50; 13,3; 14,7; 14,9; 15,23. La pregunta fundamental que nos hemos de hacer aquí es: ¿qué nos revela Jesús de aquel a quien él llama Padre? Porque una cosa es que Jesús diga qué «verdades» ha venido a revelar (Jesús no nos dice «cosas» sobre Dios) y otra muy distinta que no revele nada (sólo que él es el revelador). ¿Cuál es la revelación de Jesús?

Los personajes veterotestamentarios de Jn tienen una peculiaridad importante: todos están relacionados con Jesús. Para ver esto sugerimos, en segundo lugar, leer Jn 1,17; 1,45; 3,13-15; 4,12; 5,39; 5,45-47; 6,32; 8,33-58; 12,37-41. Después, tratar de responder a las siguientes preguntas: la preeminencia de Jesús sobre estos personajes, ¿es simplemente que está por encima de ellos?, ¿qué se puede deducir de la relación de estos personajes con Jesús respecto al sentido del AT en Jn? ¿hasta qué punto hay una novedad impensable en Jesús según Jn?

6. *Bibliografía*

Proponemos una selección de trabajos sobre los temas tratados: M.E. Boismard, *El Prólogo de San Juan* (Madrid 1970); J. Bühner, *Der gesandte und sein Weg im 4.Evangelium: Die kultur – und religionsgechichtliche Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (Tubinga 1977);

[21] Porque conviene notar que, para Jn, ni la Sabiduría, ni la palabra de Dios son tipos de Jesús: ¡son Jesús!; cf. en este sentido mi trabajo *Personatges veterotestamentaris*, 240.

S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (Leiden 1975); I. de la Potterie, *La Verité dans Saint Jean*, 2 vols. (Roma 1977); Íd., *«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6)*, en *La Verdad de Jesús. Estudios de Cristología joánnea* (Madrid 1979) 107-144; M. Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (Wurzburgo 1987); C. Traets, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de Saint Jean* (Roma 1967); J.-O. Tuñí, *Jesús y el Evangelio en la comunidad joánica* (Salamanca 1987); Íd., *Personatges veterotestamentaris en l'Evangeli de Joan*, en *Tradició i Traducció de la Paraula*. Homenaje a G. Camps (Montserrat 1993) 229-242.

III. EL ESPÍRITU SANTO EN EL EVANGELIO DE JUAN

La historia de la exégesis neotestamentaria atribuye a Lc una excepcional originalidad en la presentación de la figura del Espíritu Santo. Tanto es así, que incluso las cartas paulinas son, a menudo, leídas con la imagen del Espíritu que tenemos en la obra lucana (evangelio y Hechos). El evangelio de Juan no escapa a esta tendencia concordista. Y, en cambio, la presentación de la figura del Espíritu Santo en Jn tiene unas características muy especiales. La fuerte concentración cristológica que se ha delineado en los dos apartados anteriores va a tener un gran impacto en la presentación de esta figura, conocida y familiar, tanto por los escritos de Lucas y Pablo como por las tradiciones veterotestamentarias e incluso rabínicas.

1. El Espíritu Santo y Jesús

a) El Espíritu en los primeros capítulos del evangelio [22]

La primera parte de evangelio de Juan nos habla del Espíritu en diversos pasajes. Lo que caracteriza la figura del Espíritu, en los primeros doce capítulos, es su íntima relación con Jesús. Es Jesús quien bautiza con Espíritu Santo (1,33), en la medida en que el Espíritu ha sellado a Jesús con su permanencia sobre él (1,32-33). Por esto un poco más adelante se dice que Jesús es aquel sobre el cual se ha dado el Espíritu sin

[22] Cf. Gary M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Michigan 1987) 49-110.

medida (3,34). Las palabras de Jesús son Espíritu y son vida (6,61). Hay, pues, en el evangelio una verdadera preparación del tema del Espíritu. Pero la realidad de esta figura no ha sido todavía objeto de descripción. En este sentido se hace difícil saber qué es lo que realmente nos quiere decir Jn cuando habla de ser bautizado con el Espíritu (3,3-8) o de ser adorador del Padre en Espíritu y en verdad (4,23; cf. 4,10).

En cambio, al llegar a los discursos de despedida, nos encontramos con una amplia presentación de la figura del Espíritu Santo. Hay cinco fragmentos en estos discursos donde se habla del Espíritu. Sobre estos fragmentos hemos de basar nuestra breve presentación: 14,15-17; 14,26; 15,26; 16,7-10; 16,13,15.

b) Jesús y el Espíritu de la verdad

Dividiremos esta presentación en dos partes: primero, veremos el nombre y el origen del Espíritu de la verdad. Después analizaremos más despacio su función y su relación con los creyentes. Ello nos ha de llevar a hablar de la fe según Jn.

– Nombre y origen del Paráclito

En los diálogos de despedida, Jesús nos habla indistintamente del Paráclito (14,16.26; 15,26; 16,7), del Espíritu de la verdad (14,17; 15,26; 16,13) y del Espíritu Santo (14,26). Si bien la expresión «Espíritu Santo» nos resulta conocida a través de las tradiciones judías (y cristianas), en cambio, para encontrar la formulación «el Espíritu de la verdad» tendremos que apelar sobre todo a los escritos de Qumrán y, en cierta medida, a la apocalíptica. Ahora bien, el título nuevo y difícil es el de Paráclito.

La palabra *paráclito*, del verbo griego *parakalein*, significaría «el que ha sido llamado para ayudar, acompañar, aconsejar». En este sentido, algunos lo han traducido como «abogado». Es más, en 15,26 se menciona la función judicial del Paráclito (dar testimonio) y también en 16,8-11 (demostrar que el mundo está equivocado). Pero la acción judicial –aunque el abogado no tenga paralelo estricto en el derecho judío– no agota el sentido del vocablo, que también podría significar «intercesor»; este parece ser el sentido del término aplicado a Jesús en 1 Jn 2,1. Además, podríamos recordar la traducción de «consolador». Con estos matices, no hemos dado todavía todo el sentido del término que debería incluir el talante del estímulo,

la exhortación, al estilo del maestro y guía de la *paraclesis* de la comunidad primitiva (cf. Hch 9,31). Esta amplia gama de sentidos de la palabra *paracletos*, la hemos de tener presente a la hora de intentar concretar el sentido de esta importante figura. Digamos antes una palabra sobre su origen.

Lo primero que sobresale al analizar el origen del Paráclito es que es un enviado (14,26; 15,26; 16,7). No podemos olvidar que la figura de Jesús ha sido presentada preponderantemente con esta terminología. Y aquí cabe preguntarse: ¿quién envía a este Paráclito? Parece que, por una parte, es el mismo Padre de Jesús quien lo envía (14,26). Sin embargo, lo hará en nombre de Jesús. Por otra parte, en cambio, es el mismo Jesús quien lo envía (16,7 y 15,26), pero lo enviará desde el Padre. Como último dato significativo se nos dice que el Padre lo dará, como ha dado a Jesús (cf. 3,16 en paralelo con enviar en 3,17), y que procede del Padre, de la misma manera que Jesús ha salido de Dios (15,26; cf. 13,3; 16,27-28.30; 17,8).

No deja de ser claro que la figura del Paráclito tiene importantes paralelos con la figura de Jesús: es enviado, es dado, ha salido del Padre (procede del Padre). Volvemos a encontrar un esquema de cuño jurídico, como en el caso de Jesús; hay aquí también una cierta representación. Sin embargo, se debe añadir algo que no hemos mencionado al hablar de Jesús-enviado: el enviado plenipotenciario tenía la posibilidad de dejar un representante cuando finalizaba su tarea y regresaba a aquel que lo había comisionado. Este segundo agente era, por tanto, representante de un enviado que tenía que volver después de cumplir su tarea. Esta figura ayuda grandemente a comprender el sentido del envío del Paráclito por Jesús, de parte del Padre (15,26 y 16,7). Y también sirve para entender por qué, si se recuerda que el Paráclito es un enviado del Padre, se ha de especificar que lo es en nombre de Jesús (14,26), es decir, en una prolongación de la misión de Jesús.

Por otra parte, ya sabemos ahora que, según Jn, el Padre no actúa en el mundo al margen de Jesús. Es decir, que, si es el Padre quien ha enviado al Paráclito, lo habrá hecho forzosamente mediante Jesús. En este sentido el Paráclito procede del Padre de una manera distinta a como ha salido Jesús del Padre; de hecho, los verbos no son los mismos: proceder traduce *ekporeuomai*; salir, *exerkhomai*. Completemos estas ca-

racterísticas dedicando una mayor atención a la función del Paráclito.

– *Función del Paráclito*

Si intentamos recoger todas las funciones que se encuentran en los textos sobre el Paráclito, advertiremos que se reducen fundamentalmente a dos: dar testimonio de Jesús (15,26) y conducir a la verdad plena (16,13). En efecto, su tarea de consolador (14,16), de maestro que enseña todas las cosas que Jesús ha dicho (14,26) y que anuncia las cosas futuras (16,13), se recoge en la glorificación de Jesús (16,14). Glorificación de Jesús quiere decir aquí manifestación plena de la realidad de Jesús, que es la verdad (14,6). Tenemos así, entre las funciones del Paráclito, una primera vertiente reveladora, en paralelo con la función de revelador que tiene Jesús. En segundo lugar, está la actividad jurídica del Paráclito, dar testimonio (15,26) y demostrar la falsedad del mundo, es decir, poner en evidencia la condena del mundo (16,7-10).

Como hemos visto antes, estas dos funciones –revelar y dar testimonio– no solamente no se excluyen, sino que más bien coinciden. La actividad testimonial de Jesús ha sido presentada en Jn como revelación, precisamente en tanto que testimonial. Ahora bien, el Espíritu es el continuador de la obra de Jesús, es el agente de Jesús. Por eso, no habla por sí mismo (como Jesús no hacía nada por sí mismo, cf. 5,19), sino que hablará (*lalesei*, con el matiz de revelará, dará a conocer) las cosas que habrá oído (16,13) y conducirá a la verdad completa, en tanto que revelará plenamente la realidad de Jesús y convencerá a los discípulos de la falsedad del mundo (16,7-10). En este contexto, el Paráclito ha de chocar con la oposición del mundo, que continúa el proceso contra Jesús («si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros»: 15,20). Y su tarea fundamental será dar testimonio de Jesús mediante el testimonio de los discípulos (cf. 15,26-27). La oposición que encontró Jesús la encontrarán también el Paráclito y los discípulos.

La diferencia fundamental entre el Paráclito y Jesús es que la acción de éste se ha dado en la *sarx* caduca y efímera del hombre llamado Jesús. En cambio el Paráclito, el Espíritu, se hará presente a los discípulos, les consolará, les ayudará. Y, aunque no será visible ni a los discípulos ni al mundo (14,17),

sin embargo los discípulos percibirán su presencia: lo conocerán, estará con ellos, se quedará con ellos (4,16). La presencia del Paráclito será, por tanto, distinta de la de Jesús. En este sentido, el agente no será tampoco más grande que el que lo envió (cf. 13,16).

Hay que recordar, finalmente, una figura que ayuda a comprender la función y la realidad del Paráclito: la del defensor en el juicio final. El Paráclito no será, según Jn, el defensor del creyente en la corte celestial en el momento del juicio último. Será más bien el que dará testimonio a favor de Jesús en el juicio cósmico que el mundo ya ha iniciado contra Jesús y que continuará en los creyentes. El Espíritu será el guía, el consejero, el defensor..., que descubrirá al creyente la realidad de Jesús y, por tanto, demostrará la equivocación radical del mundo. Así se hará patente la realidad del pecado del mundo y aparecerá la victoria de Jesús, frente a la aparente victoria del príncipe de este mundo (16,8-11).

Este último punto describe *por dentro* la experiencia de la fe. Y es que, en el fondo, la fe en Jn es suscitada en el hombre a través del Espíritu: «decía esto (Jesús) del Espíritu que habían de recibir los creyentes; porque todavía no estaba el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7,39). Este único texto de los primeros capítulos del evangelio, que hace referencia a la acción del Espíritu en los creyentes, nos lleva a analizar más de cerca uno de los grandes temas de Jn: el creer.

2. *Aceptación de Jesús: la fe joánica*

a) Importancia del tema en el evangelio de Juan

En el evangelio de Juan la expresión «creer» es extremadamente frecuente. En realidad vale la pena notar que el verbo «creer» (*pisteuein*) aparece 98 veces en Jn (Mt, 11; Mc, 14; Lc, 9). En cambio el sustantivo fe (*pistis*) no aparece nunca en Jn. El contraste con las cartas de la escuela paulina es notable: el verbo «creer» aparece en ellas 54 veces, mientras que el sustantivo «fe» lo encontramos 142 veces.

Esta frecuencia se acrecienta si tenemos en cuenta numerosas expresiones que son equivalentes a «creer» y que se usan exactamente en el mismo sentido: «recibir a Jesús, sus palabras, su testimonio» (3,11-12; 3,32-22; 5,43-44; 13,20; 12,46.47; cf. 1,12); «escuchar a Jesús, escuchar su voz, su pa-

labra» (5,24.37-38; 6,45; 8,43.47; 10,26-27); «perseverar en su palabra, tener su palabra, permanecer en él...» (8,31-32; 15,4.5.6.7.9.10).

Incluso otras expresiones de sentido aparentemente más neutro pueden ser sinónimos de «creer»: «ir a Jesús» (6,35; cf. 5,40; 6,44-47; 7,37-38). Notemos finalmente que «seguir a Jesús» tiene también la connotación de «creer» (8,12; cf. 10,27; 21,19.13).

La importancia del «creer» en Jn se subraya también a través de las promesas que se hacen a los creyentes. El que cree, no tendrá nunca más sed (6,35), tiene vida eterna (5,24; 6,40.47), aunque muera vivirá (11,25), no permanecerá en las tinieblas (12,46), hará las obras que hace Jesús e incluso más grandes (14,12).

No ha de extrañar que, a lo largo de la historia de la exégesis de Jn, se haya llamado al evangelio joánico el evangelio de la fe, a pesar de que, como hemos visto, esta terminología no sea la característica de Jn.

b) Objeto del creer [23]

Tenemos, fundamentalmente, cuatro fórmulas que delimitan el sentido del uso de *pisteuein* en Jn:

– *La expresión «creer que...» (pisteuein hoti...)*

La encontramos 13 veces en Jn y tiene siempre como objeto a Jesús en tanto que está relacionado con el Padre o bien en la medida que se presenta como «yo soy»: en el fondo es lo que hemos llamado la revelación de Jesús (6,69; 8,24.28; 11,27.42; 13,19; 14,10-11; 16,27.30; 17,8.21; 20,31). Según esta fórmula, el único contenido doctrinal (la única «verdad») que enuncia Jn como contenido de fe hace referencia a la persona de Jesús y a su relación con el Padre.

– *La expresión «creer hacia...» (pisteuein eis)*

Esta expresión, que no se encuentra ni en la literatura griega anterior a Jn ni en los LXX, sale 36 veces en Jn; el resto del NT sólo tiene 8 textos con esta expresión. La preposición *eis* (hacia), añadida al verbo, subraya la dinámica que ya comportaba el uso exclusivo del

[23] Para esta sección he de remitir a mi trabajo «*Creure en Jesús» (Jn 12,11). Reflexions sobre l'objecte del pisteuein en l'evangeli de Joan, Revista Catalana de Teología* 9 (1984) 331-358.

verbo. Es interesante constatar que en todos estos textos la expresión tiene como objeto a Jesús.

En consecuencia, la fe joánica queda esencialmente ligada a Jesús. Pero, en esta utilización, queda claro que la fe joánica no está ligada con títulos mesiánicos sino que se refiere a la persona de Jesús, y, a lo que parece, en su existencia terrenal; en efecto, prácticamente todos estos textos se dicen del Jesús narrado. La fe tiene, por tanto, un tono de relación personal muy marcado y tiene como objeto a Jesús de Nazaret, el hombre llamado Jesús.

– *La expresión «creer + dativo»*

La encontramos 18 veces en Jn. La traducción ordinaria de esta frase debería ser: «fiarse de». En el fondo Jn conserva preferentemente este sentido menos personal y aplica esta expresión a objetos que no son Jesús: la Escritura (5,47), Moisés (5,46), aquel que envió a Jesús (5,38; cf. 5,24): en una palabra, los testigos que hablan en favor de Jesús. Por eso se habla también de creer en las obras (con dativo, 10,38), en las palabras (con dativo, 5,47) como testigos de Jesús.

– *La expresión «creer» (en sentido absoluto)*

Encontramos esta expresión 30 veces en Jn. La utilización de esta expresión indica que la realidad de la fe está claramente formulada y que se conoce el contenido de la expresión: creer significa entablar una relación directa con Jesús de Nazaret. Por ello, éste es el momento de preguntarnos: ¿qué quiere decir exactamente Jn con esta expresión «creer en Jesús»? O, lo que es igual, ¿cómo se entabla esta relación con Jesús?

c) El momento de la fe [24]

Notemos algo sorprendente en el evangelio de Juan, que muchas veces pasamos por alto en su lectura; en todo el relato de la vida de Jesús, a pesar de que se hace referencia frecuente a la fe de sus interlocutores y se citan casos que parecen inequívocos –por ejemplo: «creyó él (el empleado real) y toda su familia» (4,54)– e incluso algunas de las confesiones de fe parecen hacerse con fe plena –«creo que eres el Mesías, el Hijo de Dios, que había de venir al mundo» (11,27)–, sin embargo, nadie llega verdaderamente a creer [25]. Ni siquiera

[24] Puede verse el tema con mayor detenimiento en mi obra *Jesús y el Evangelio,* 40-48 y 112-123.

[25] Esta formulación es de E. Haenchen en su comentario publicado póstumamente por U. Busse, *Johannesevangelium. Ein Kommentar* (Tubinga 1980) 575; cf. 108.

los discípulos (cf. 16,29-33). Y es que la fe no es posible más que después que el misterio de Jesús ha llegado a su plenitud: «todo se ha cumplido, e inclinando la cabeza entregó el Espíritu» (19,30). Porque el misterio de Jesús ha de ser una realidad acabada para que los discípulos puedan creer en él. Jn no deja dudas acerca de esta realidad, por sorprendente que pueda parecer. Veámoslo.

– *Creer y conocer*. Hay un primer trazo importante que debemos recordar: el creer joánico tiene mucho de conocimiento, de penetración en el misterio de Jesús. Por ello, creer y conocer son fundamentalmente sinónimos. Pero el momento de la intelección no llega hasta que viene el Espíritu: «cuando venga él, el Espíritu Santo, os enseñará todo lo que yo os he dicho...» (14,26). Así pues, tenemos textos claros de Jn que subrayan el «ahora» opaco, sin luz ni conocimiento de la vida terrena de Jesús, y lo contraponen al «después» diáfano y sin interrogantes: «lo que hago ahora, tú no lo comprendes; lo comprenderás después» (13,7; cf. 13,19.36; 14,29); «cuando hayáis exaltado al hijo del hombre, *entonces* conoceréis que yo soy y que no hago nada por mi cuenta» (8,28).

– *La exaltación de Jesús y la fe*. Esta exaltación del texto que acabamos de citar es el momento de la fe: «cuando sea exaltado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (13,32-33). Es el momento de la plena realización de su misterio: es el momento de la marcha, del paso, de la vuelta al que le envió. Por esto nos dice Jesús: «os conviene que yo me vaya, porque si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito, en cambio si me marcho os lo enviaré» (16,7). Ésta es la razón por la que el momento de la exaltación y el don del Espíritu coinciden: «decía esto del Espíritu que habían de recibir los que creerían en él, porque todavía no estaba (presente) el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado» (7,39). Así pues, Jesús muere entregando el Espíritu (19,30). Ésta es la razón por la que la comunidad joánica ha nacido a los pies del crucificado: la madre y el hijo (el discípulo amado: 19,25-27). Es el gran comienzo (cf. el *ap'arkhes* tan enfático de las cartas).

– *La fe y el recuerdo de Jesús*. Todo esto lo ha afirmado Jn haciéndonos caer en la cuenta de que, antes de la exaltación, no puede haber comprensión plena: «esto no lo entendieron los discípulos, pero cuando Jesús fue glorificado se acordaron que le habían hecho estas cosas que estaban escritas sobre él»

(12,16). Y también: «cuando resucitó de entre los muertos se acordaron los discípulos que decía estas cosas y creyeron en la escritura y en la palabra de Jesús» (2,22; cf. 20,9).

Aquí conviene subrayar que una de las actividades fundamentales del Paráclito será hacer recordar lo que Jesús dijo e hizo (14,26). En este sentido, sin el don del Espíritu es imposible recordar, pero, sobre todo, es imposible penetrar en el sentido fundamental de las palabras y de los gestos de Jesús. Si, por tanto, Jn nos ha transmitido el sentido de la actividad de Jesús, ello se debe fundamentalmente a la acción del Paráclito en la comunidad (en el evangelista). Y quiere decir que el Espíritu está en la base del evangelio de Juan. O, todavía más, que el Espíritu es el verdadero originador de la tradición joánica [26].

– *El creer y el don del Espíritu*. El creer, según Jn, es la posesión actual y plena de la vida de Dios, que nos llega a través de Jesús: «ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a aquel a quien enviaste, Jesucristo» (17,3). Esta plenitud, que Jesús ofrece desde el comienzo («el que cree ya ha pasado de la muerte a la vida», 5,24), y que Jn refiere al Jesús terreno, sólo se realiza después de la exaltación. Porque el creer fundamentalmente comienza con el don del Espíritu, doctrina bastante común en el NT, pues sólo después de la venida del Espíritu comienza la fe y la actividad apostólica. Aquí está la razón última de la plenitud que caracteriza la fe que presenta Jn. La plenitud viene con el Espíritu, que conduce al creyente a la verdad plena (16,13). A la plenitud de la cristología le corresponde la plenitud de la soteriología. Porque lo fundamental es la acogida confiada de Jesús, que se hace realidad en la acogida confiada del Espíritu (20,22-23). Cuando 1 Jn haga referencia a la certeza de la fe, nos dará la razón última: «por el Espíritu que hemos recibido» (1 Jn 3,24; 4,13) [27].

3. *Un contraste: el pecado*

La presentación que hace Jn de la fe no se acaba de entender del todo si no tenemos en cuenta el esquema dualista

[26] U.B. Müller, *Die Parakleten Vorstellung im Johannesevangelium*, ZTK 71 (1974) 31-77.

[27] R. Schnackenburg, *La comunidad joánica y su experiencia del Espíritu*, en Íd., *El Evangelio según San Juan*, IV (Barcelona 1987) 35-62.

que marca por dentro la enseñanza doctrinal de esta obra. No deja de ser sorprendente que, al lado de frecuentes y enfáticas referencias a la fe de muchos, Jn se halla jalonado por múltiples anotaciones subrayando que hay un rechazo frontal de Jesús. Ya el prólogo lo anuncia programáticamente: «vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron» (1,11; cf. «vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz», 3,19). Pero continuamente se nos va recordando que Jesús no es aceptado: «vosotros no aceptáis nuestro testimonio» (3,11); «y nadie acepta su testimonio» (3,19). El resumen del resultado de la actuación de Jesús es muy duro: «aunque había realizado tan grandes signos delante de ellos, no creían en él» (12,37) [28].

La fe se ilumina, de esta forma, a través de un contraste con aquellos que no van a Jesús, con aquellos que no reciben su testimonio ni su palabra; con aquellos que se oponen a Jesús y le persiguen. La persecución acuciante contra Jesús, que ya hemos ilustrado al hablar de los controversias y de la estructura literaria de Jn, es el punto de referencia fundamental del tema de la incredulidad. En este sentido la muerte de Jesús resulta un argumento incontestable: la incredulidad no se contenta con ignorar a Jesús, se hace agresiva y mata a Jesús. El pecado según Jn será este rechazo homicida contra la luz.

En consonancia con la presentación joánica de la fe, la incredulidad tiene en Jn una orientación inequívocamente cristológica. Ahora bien, supuesto el contexto claramente confesante del evangelio de Juan, en el cual se ilumina y clarifica la confesión de la comunidad, los incrédulos que presenta esta obra son más bien los adversarios de la comunidad y de su confesión: los miembros de la sinagoga, que no solamente expulsan a los que confiesan a Jesús como Mesías e hijo de Dios, sino que probablemente persiguen e intentan matar a los miembros de la comunidad joánica (16,2; cf. 9,22 y 12,42-43). Jn ha plasmado esta presentación con unos vocablos característicos: «los judíos», «el pecado», «el mundo». Digamos una palabra sobre cada uno.

[28] Los muchos lugares en que se dice explícitamente que no creían hacen de esta referencia a la no aceptación de Jesús una cierta clave de lectura de Jn: 3,12.18; 4,48; 5,38; 6,36.64; 7,5.48; 8,45, etc.

a) «Los judíos» [29]

Resulta conocido que hay un grupo especialmente hostil a Jesús en el evangelio de Juan. Este grupo es el que Jn caracteriza como «los judíos». Éstos tienen una base y un punto de referencia en los que rechazaron históricamente a Jesús, pero no son los miembros indiscriminados del pueblo judío. Como veremos al hablar de la comunidad (cf. la sección cuestiones abiertas del capítulo siguiente, pp. 145-149), la comunidad joánica hace una valoración muy positiva del judaísmo. Pero hay un grupo, especialmente ligado al templo, a la sinagoga y a la tradición, que se opone radicalmente a Jesús: son los fariseos [30]. En el tiempo en que se redactaba el evangelio, éstos se habían constituido en herederos prácticamente únicos de la tradición judía. Jesús (el evangelio de Juan) discutirá con ellos acerca del sentido de la tradición, pero sobre todo acerca del sentido y valor de la ley para saber dónde encontrar la voluntad de Dios [31].

b) «El pecado» [32]

El tema del pecado es una contraposición plena al tema del creer. De hecho Jn habla de creer en términos de «hacer la verdad» (3,21), en cambio habla de la incredulidad en términos de «hacer el pecado» (8,34; cf. 1 Jn 3,8). El «pecado» de

[29] Desde el punto de vista estadístico, la palabra «judíos» resulta típicamente joánica (Jn, 67 veces; Mt, 5; Mc, 6; Lc, 5). Un trabajo especialmente penetrante sobre este punto es el de J. Ashton, *The Identity and Function of the* Ioudaioi *in the Fourth Gospel,* NT 27 (1985) 40-75.

[30] La práctica identidad entre «judíos» y fariseos se puede apreciar en dos datos sencillos y claros: 1) en varios lugares de Jn y especialmente en el capítulo 9 los interlocutores de Jesús (del ciego y de sus padres) son indistintamente los judíos (9,18.22) o los fariseos (9,13.15.16.40). 2) todos los grupos (o sectas) del tiempo de Jesús han desaparecido en Jn: ni los saduceos, ni los herodianos, ni los zelotas, ni tampoco los escribas, aparecen en Jn. La razón es muy sencilla: los «judíos» no son primariamente interlocutores de Jesús, sino de la comunidad joánica, cf. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel,* que habla profusamente de ello.

[31] La voluntad de Dios se encuentra en Jesús. Es él quien ha sido enviado para hacer patente lo que la ley no podía realizar (cf. 1,17 y 5,39); cf. S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden 1975).

[32] Puede verse un resumen suficiente de este importante aspecto en mi obra *La Verdad os hará libres (Jn 8,32)* (Barcelona 1973) 170-177.

los judíos (en singular y con artículo determinativo [33]) es, en definitiva, matar a Jesús. Pero esta acción homicida no es fruto de una equivocación o de una falsa interpretación de los textos mesiánicos. Es fruto de buscar no la voluntad de Dios, sino la suya; el padre de los judíos no es Dios, sino el diablo, que es mentiroso (se opone a la verdad) y homicida (asesino) desde el comienzo (8,44) [34]. Hay en el marco de esta consideración una serie de textos impresionantes en Jn, que hace patente que los judíos no buscan conocer a Dios, sino que buscan su propio bienestar y su propia gloria: «cómo podéis creer, vosotros que recibís la gloria los unos de los otros y no buscáis la gloria del Dios único» (5,44); «sin embargo, también muchos de los dirigentes creyeron en él, pero no lo confesaban por miedo a los fariseos, para no ser apartados del culto sinagogal» (12,34). En cambio, Jesús exhorta a buscar la voluntad de Dios: «si alguno quiere hacer su voluntad, podrá saber si mi doctrina es de Dios o yo me la invento» (7,17).

El pecado fundamentalmente es, por tanto, una actitud de autosuficiencia y de cerrazón que impide a los judíos un verdadero conocimiento de Dios: «y el que me ha enviado, el Padre, es quien da testimonio sobre mí. Pero vosotros no habéis oído nunca su voz ni habéis visto su imagen» (5,37); «...el que me ha enviado es auténtico y vosotros no le conocéis» (7,28); «No supieron que les hablaba del Padre» (8,19); «Aquel que vosotros decís "es nuestro Dios" y, en cambio, no lo conocéis» (8,55); «Pero os harán todas estas cosas (persecuciones) a causa de mí, porque no han conocido al que me ha enviado» (15,22).

En este sentido, la realidad del pecado es anterior a la aparición de Jesús; no olvidemos que Jesús aparece para «quitar el pecado del mundo» (1,29.36; cf. 1 Jn 3,8). Pero la revelación de Jesús es como un imán que concita la agresividad mentirosa y homicida de los judíos: el pecado es entonces el re-

[33] De los 17 textos en que aparece el vocablo *hamartia* (pecado) en los escritos joánicos, 14 se utiliza en singular y 7 con artículo; cf. el importante trabajo de I. de la Potterie, *El pecado es la iniquidad,* en su obra *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1966) 69-86.

[34] Cf. mi trabajo *La salvació ve dels jueus (Jn 4,22). Valoració del Judaïsme en el quart evangeli,* en *La Paraula al servei dels homes* (Barcelona 1989) 123-137, especialmente 127-128.

chazo de Jesús hasta hacerle desaparecer (1 Jn hablará de aniquilar a Jesús, cf. 1 Jn 4,3). En el contexto del evangelio de Juan, el pecado es la no aceptación del don de Dios que lleva a la confesión: el Espíritu (el mundo no puede recibirlo: 14,17). Es él quien llevará a reconocer a Dios en Jesús. Pero los judíos (el mundo) no han querido conocer a Jesús: «el mundo no le conoció» (1,10; 17,25; cf. 14,17)

c) El mundo [35]

Ahora bien, el pecado es también más grande y más poderoso que el rechazo de los judíos. Es una actitud que caracteriza la vida de los hombres: «la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (3,19). «Malas» quiere decir aquí contrarias a la voluntad de Dios. Contrarias a su amor y a su voluntad de salvación para todos los hombres (3,16).

Jn amplía aquí su horizonte y habla del «pecado del mundo» y de cómo los judíos se han asimilado al mundo. Hay textos que resultan inequívocos acerca de la identificación entre los judíos y el mundo (p. ej. 15,18-24). Y se habla de su pecado. Un pecado que, como era de esperar, es más dogmático que moral. El pecado del mundo responde a actitudes profundas y esenciales, pero se concreta en el rechazo de Jesús, en la no aceptación de la confesión cristológica de la comunidad. En este sentido, tiene más fuerza de error dogmático que de actitud éticamente equivocada. Sin embargo, la dinámica del pecado es tal que llevará a los judíos a la muerte de Jesús. Por esto 1 Jn hablará del odio del hermano como de un asesinato (1 Jn 3,12.15). Allí, como veremos, doctrina y praxis del amor han alcanzado una profunda integración.

4. Conclusión: una clave de lectura confirmada

La sucinta presentación del tema del «creer» nos ha confirmado una clave de lectura que ya habíamos encontrado al

[35] De nuevo se trata de un término joánico (Jn, 78 veces; Mt, 8; Mc, 2; Lc, 3). Es un término de significación amplia, pero en varios textos de Jn queda claro que el mundo se opone a Jesús frontalmente: es una oposición cerrada y radical; la mayoría de estos textos se encuentran en los discursos de despedida: 14,17.19.27; 15,18.19; 16,8.20; 17,9,14.16.25; cf. 1,10 y 7,7.

hablar de los diálogos y controversias: que Jn, al hablar de la fe en Jesús y explicarla en términos de conocimiento pleno del misterio de Jesús, habla propiamente de la fe pospascual. En efecto, también el tema de la fe viene a subrayar el doble nivel que refleja el evangelio de Juan, pues tanto las confesiones de fe como las anotaciones del texto sobre la fe de los interlocutores de Jesús hacen de Jesús de Nazaret, del hombre llamado Jesús, el objeto de la fe y del conocimiento, así como también del rechazo y la no aceptación. Jn, al presentar la fe, no refiere la confesión de esta fe sólo al Jesús exaltado, sino que la refiere clara e inequívocamente al Jesús terreno. Lo cual se refuerza al analizar la incredulidad y ver que tiene su núcleo y raíz en la muerte de Jesús.

Con ello se hace patente que los dos niveles –el tiempo de Jesús y el tiempo de la comunidad– están inextricablemente fundidos en el texto actual de Jn. La identidad del Jesús exaltado (muerto, pero también confesado como presente) sólo se clarifica a través de su identidad con el Jesús terreno. Y, sin embargo, conviene tener muy presente la distinción entre estos dos momentos: el del oyente de Jesús y el del lector del evangelio. Se trata de una distinción «de principio» más que de una realidad que pueda ser viviseccionada literariamente. No hay unos textos que hablen y reflejen el tiempo de Jesús y otros que expresen y transparenten el tiempo de la comunidad en la que se escribe el evangelio. La comunidad es contemporánea de Jesús, y lo es en realidad porque el Jesús exaltado, confesado y presente es también el Jesús terreno. Ello hace especialmente difícil comprender el mensaje de Jn. Pero aquí está también la clave de lectura más honda que nos ha proporcionado el mismo evangelio. Porque esta obra no sólo funde el tiempo de Jesús y el tiempo de la redacción en un solo plano, es decir, en el texto de Jn, sino que, además, lo dice: 2,22; 7,39; 12,16; 14,26; 16,13; 20,9. Y, al decirlo, nos proporciona la más profunda clave de lectura que pudiéramos desear.

Con ello hemos alcanzado una estructura hermenéutica que conocemos, pero que conviene tener muy presente: la óptica pospascual, desde la que se escribe Jn y, para el caso, también los evangelios sinópticos, si bien con matices diversos. Pero, notémoslo, Jn no sólo se escribe desde la Pascua, como los sinópticos, sino que el texto mismo de Jn tiene este talante de obra con dos niveles y, por tanto, nos invita a releer

la vida de la comunidad, en la que se escribe, a la luz de la vida de Jesús [36].

En este sentido, podríamos decir que la estructura teológica de Jn viene a confirmar la estructura literaria. Porque es la teología del evangelio de Juan lo que constituye su estructura más profunda: la exaltación de Jesús (Jesús en la cruz) es el punto cardinal que une la vida terrena de Jesús y la vida de la comunidad pospascual. Lo que ocurre es que ambos términos, vida de Jesús y vida de la comunidad pospascual, se hallan imbricados y superpuestos. Y ésta es la razón más profunda por la que Jn, al querer presentar su fe, no puede hacerlo de otra forma que narrando la vida de Jesús. Esta confesión de fe narrativa corresponde al núcleo más fundamental de la fe y de la confesión de este peculiar grupo cristiano que aflora constantemente a lo largo de las páginas del evangelio de Juan.

5. *Sugerencias para el trabajo personal*

Sugerimos leer primero Jn 14,16-17; 14,16; 15,26; 16,7-11; 16,13-15. Después, anotar aquellos aspectos que hacen del Paráclito un agente de Jesús, es decir, aquellos aspectos que son claramente paralelos entre Jesús y el Paráclito. ¿Queda claro que el Paráclito es distinto de Jesús?, ¿en qué? Preguntarse, además, en qué sentido podrá la tradición joánica referirse a Jesús como Paráclito (1 Jn 2,1).

En segundo lugar, hay una serie de textos que parecen identificar creer y conocer. Leer Jn 4,42; 6,69; 10,38; 16,30; 17,7-8. Y preguntarse después si la fe, según estos textos, es sólo conocimiento racional ¿Qué otros aspectos hay implicados en este conocer (cf. 14,26)?

Finalmente, se puede trabajar sobre el tema del pecado y su relación con la incredulidad. Leer para ello los textos que hablan del pecado, en singular y con artículo: 1,29; 8,21.34; 9,41; 15,22. ¿En qué sentido «el» pecado se relaciona con la muerte de Jesús (cf. 8,44 y 1 Jn 3,4.8)? ¿Es, por tanto, accidental que el texto de Jn nos diga que los que mataron a Jesús fueron «los judíos» (19,15-18; cf. 11,47-52)?

[36] Este esquema hermenéutico es común a los sinópticos y a Jn. Con todo, quien nos ha dado la clave del mismo es esta última obra. Sin embargo, en algún sentido, puede ser la mejor introducción a la lectura de los sinópticos, cf. J.-O. Tuñí, *Estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento*, EstE 62 (1987) 215-235.

6. *Bibliografía*

Sobre este último apartado, recogemos algunos títulos significativos: R. Bergmeier, *Glaube als Gabe bei Johannes. Religions– und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium* (Stuttgart 1980); R.E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTS 13 (1967) 113-132; condensado en *El Parácl ito en el cuarto evangelio, Selecciones de Teología* 6 (1967) 299-307; E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía* (Barcelona 1976); X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca [3]1979); F. Porsch, *Pneuma und Wort. Eine exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (Francfort 1974); I. de la Potterie, *Oida y ginosko. Los dos modos de conocimiento en el cuarto evangelio*, en Íd., *La Verdad de Jesús* (Madrid 1979) 284-298; cf. el original en *Biblica* 40 (1959) 709-725; Íd., *El pecado es la iniquidad (1 Jn 3,4)*, en I. de la Potterie / S. Lyonnet (eds.), *La Vida según el Espíritu* (Salamanca 1965) 67-86; R. Schnackenburg, *Offenbarung und Glaube im Johannesevangelium*, BuL 7 (1966) 165-180; J.-O. Tuñí, *La verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio* (Barcelona 1973); Íd., *Creure en Jesús (Jn 12,11). Reflexions sobre l'objecte del* pisteuein *en l'Evangeli de Joan, Revista Catalana de Teología* 9 (1984) 331-358; Íd., *La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: Reflexiones y planteamiento*, EstE 62 (1987) 215-235.

Capítulo IV
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Escogemos en este capítulo algunas de las cuestiones de mayor interés, sobre las cuales se ha inclinado alguna vez la investigación. En la primera parte se discuten cuestiones abiertas y debatidas en la actualidad. En la segunda, proponemos los hitos más importantes de la investigación joánica. El tercer apartado se dedica a la bibliografía selecta. Se concluye proponiendo algunos ejercicios sobre tres pasajes clásicos del evangelio de Juan.

I. CUESTIONES ABIERTAS

De entre los muchos aspectos que continúan siendo objeto de estudio y atención, hemos escogido cinco que resultan suficientemente importantes y significativos.

1. Etapas de la redacción del evangelio

Se puede considerar como aceptado unánimemente por la crítica que hay que contar con varias etapas en la redacción de Jn. Las «aporías» (Schwarz 1907) de Jn, que inicialmente se habían intentado resolver a través de las llamadas «teorías de desplazamientos (de textos)», no pueden clarificarse sin apelar a diversos niveles literarios en la redacción de esta obra. Aunque no es mucho, sin embargo esta primera constatación nos hace acercarnos al texto de Jn con un talante mucho menos dogmático y fundamentalista que en otras épocas. He aquí un primer logro importante.

Sin embargo, hay que decir inmediatamente que, a pesar de que hemos avanzado bastante desde las primitivas propuestas de J. Wellhausen (1908), F. Spitta (1893 y 1910), G.C.W.

Soltau (1916) y A. Faure (1922), con todo estamos lejos de haber alcanzado unanimidad en la consideración de cuántas etapas constituyeron la historia de la redacción de Jn. Pero la dificultad no está solamente en determinar las etapas. El obstáculo mayor es que, para la reconstrucción de los diversos niveles literarios de este evangelio, no poseemos otro tipo de información que el texto mismo de Jn. La reconstrucción de la historia de composición resulta, por tanto, sumamente difícil y el consenso está todavía muy lejos. Las propuestas son tan numerosas y variadas que voy a limitarme a presentar tres, creo que suficientemente significativas [1].

a) Teoría de M.E. Boismard: la historia literaria del evangelio de Juan

Los trabajos primeros de este conocido autor indicaban por dónde iban a ir sus propuestas [2], hasta que en 1977 apareció el tercer volumen de su *Synopse* [3]. Boismard justifica su análisis de Jn con diversos argumentos. En efecto, después de mostrar cómo la crítica textual puede ser decisiva en la solución de bastantes enigmas del texto de Jn, pasa a presentar algunos principios de análisis literario, que le llevan a los siguientes criterios de discernimiento de capas literarias distintas: 1) Las adiciones, sea en forma de glosas (p. ej. 4,2 respecto de 3,22.26 y de 4,1), sea en forma de verdaderas correcciones de lo que se dice en un determinado texto (así, Jesús afirma que los discípulos han creído, para decir a continuación que duda de su fe [16,2-7 y 16,30-32]), sea finalmente en forma de *Wiederaufnahme* [4]:

[1] Para estas propuestas y otras de estos últimos decenios puede verse mi boletín *La investigación joánica en el decenio 1974-1983, Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 37-81.

[2] Boismard había comenzado lo que bien podría llamarse un comentario a Jn con sus trabajos *Le Prologue de Saint Jean* (París 1953); *Du Baptème à Cana* (París 1956); pero sus estudios tomaron otros derroteros; cf. *Critique textuelle et citations patristiques*, RB 57 (1950) 388-391; *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, en la obra en colaboración *L'évangile de Jean. Études et Problèmes* (Brujas 1958); *Les citations targumiques dans le quatrième évangile (Jn 4,46-54)*, RB 69 (1962) 185-211.

[3] Los dos primeros volúmenes de la *Synopse* ya indicaban por dónde iría la propuesta de Boismard. Pero el tercer volumen de la misma, *L'Évangile de Jean* (París 1977), superó todas las expectativas. Se trata de una obra enorme (562 páginas a doble columna), con listas exhaustivas de las características y del nivel a que pertenece cada característica.

[4] Cf. su artículo sobre este tema, *Un procedé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme*, en M. de Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean: Sources, Rédaction, Théologie* (Lovaina 1977) 235-241.

retomar un punto que ya se había tratado y aparentemente ya se había aclarado. 2) Un segundo criterio son los dobletes o repeticiones de un mismo tema o motivo que, en muchos casos, revelarían niveles redaccionales distintos. 3) Los textos desplazados; se trata de textos con claros trazos de ser antiguos y que están situados en niveles redaccionales claramente más recientes. 4) Apela finalmente Boismard a los criterios estilísticos. Cree haber detectado más de 400 y ofrece una lista de ellos al final del volumen, aunque reconoce que su aplicación resulta, a veces, sumamente problemática. No podemos olvidar, en último lugar, que M. E. Boismard cuenta también con una criteriología de capas teológicamente diversas, en lo que se refiere a la cristología, escatología, etc.

Con este complejo utillaje presenta Boismard la progresiva redacción del evangelio de Juan en cuatro etapas:

1) *Jean I* = documento C de la teoría general de este autor sobre las etapas de la formación de los evangelios [5]. Se trata de un evangelio completo que va desde el ministerio de Juan Bautista hasta los relatos de aparición de Jesús. No contiene ninguno de los discursos de Jesús que tenemos en Jn.

2) *Jean IIA*. Otro autor, probablemente Juan el Presbítero, mencionado por Papías, retomó y amplió el documento C. Conservó el orden de este documento, pero le añadió el relato de la vocación de Pedro y Andrés, dos milagros tomados de la tradición sinóptica y algunos parlamentos de Jesús.

3) *Jean IIB*. El mismo autor de *Jean IIA*, después de pasar de Palestina a Éfeso, realizó una completa revisión de su trabajo. Por entonces conocía los sinópticos y las cartas paulinas; además, en este nivel se muestra un cierto influjo de los escritos de Qumrán. Su trabajo consistió fundamentalmente en una remodelación del evangelio en función de las fiestas judías y, más en concreto, de la fiesta de la Pascua, en detrimento de Tabernáculos, la única fiesta citada por el documento C.

4) *Jean III*. Un tercer autor insertó en el texto de *Jean IIB* los pasajes paralelos de *Jean IIA* y algunos *logia* provenientes de una recopilación joánica. A él debemos la inversión de los capítulos 6 y 5. Introdujo en el texto una serie de glosas, algunas de las cuales tenían como objetivo actualizar la escatología heredada de Daniel. Se esforzó por atenuar las tendencias antijudaizantes de *Jean IIA* y *Jean IIB*.

El paciente trabajo de M.E. Boismard resulta un punto de referencia muy importante en el camino de la exégesis joánica. Cierta-

[5] Cf. IEB 6, 71-72.

mente, se trata de una hipótesis interesante, que puede hacer avanzar el trabajo de la crítica literaria de Jn. Sin embargo, está muy lejos de haber suscitado comentarios aprobatorios, a pesar de que son muy pocos los autores que se han aventurado a un trabajo analítico tan exhaustivo [6].

b) R.E. Brown y su comentario al evangelio de Juan

Ya en 1966, al publicar el primer volumen de su comentario al evangelio de Juan, había hablado R.E. Brown de la progresiva redacción de Jn, escalonada en cinco etapas [7]. En sus trabajos posteriores ha ido ampliando y profundizando su teoría, refiriéndola también a las cartas [8]. Nos limitaremos a esbozar su teoría de la composición progresiva del evangelio, que se habría llevado a cabo en varias etapas:

1) El grupo que inicia la tradición joánica nace del judaísmo e incluye seguidores de Juan Bautista. Los comienzos hay que situarlos en Palestina o en los alrededores de Palestina. El grupo acepta a Jesús como el Mesías davídico. Entre los miembros del mismo se encuentra un hombre que había conocido a Jesús y que, con el tiempo, se convertirá en el discípulo amado (Jn 1,35-51).

2) En un segundo momento se une a la comunidad un grupo de judíos, con una cierta actitud de reserva frente al templo (Jn 2-3), y también un grupo de samaritanos (Jn 4). En este último grupo hay una mesianología mosaica, más que davídica, que habla de Jesús como el que había estado con Dios, el que había visto a Dios y había sido el portador de sus palabras al pueblo. La cristología de este se-

[6] Puede verse la hipótesis de J. Becker, que reproduce a grandes rasgos la propuesta de Bultmann, pero que la matiza y la concreta; cf. mi trabajo *La investigación joánica 1974-1983*, *op.cit.* 20-51.

[7] R.E. Brown, *El Evangelio según Juan*, 2 vols. (Madrid 1980; originales de 1966 y 1971).

[8] Cf. los siguientes trabajos de R.E. Brown, *Johannine Ecclesiology. The community's Origins*, *Interpretation* 31 (1977) 379-393; *Other Sheep not of this Fold: The Johannine Perspective on Christian Diversity in the late First Century*, JBL 97 (1978) 5-22; *The Relationship to the Fourth Gospel shared by the Author of 1 John and by his Opponents*, en E. Best / R. McL Wilson (eds.), *Text and Interpretation. Festschrift M. Black* (Cambridge 1979) 57-68. Estas últimas aportaciones se concretaron en la obra programática *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983; original de 1979), que, a pesar de centrarse en la historia de la comunidad, aporta también datos sobre la elaboración de Jn; después R.E. Brown ha hecho todavía una ulterior aportación, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986, original de 1984) 85-100, que se encuentran en el capítulo 6: «La tradición del discípulo amado en el cuarto evangelio: una comunidad de personas personalmente vinculadas a Jesús».

gundo grupo actúa como catalizador de la cristología del primer grupo. Bajo su influjo, la cristología se hace más «elevada» y se amplía a la pre-existencia de Jesús. El hombre que ha conducido a esta comunidad a través de todas estas vicisitudes se convierte ahora en el discípulo amado.

3) La comunidad se ha trasladado probablemente a la diáspora. Allí, un discípulo del discípulo amado escribe el evangelio a base de recoger los materiales que se fueron elaborando en la segunda etapa.

4) En aquellos momentos los cristianos joánicos han de defender su identidad frente a diversos grupos que la amenazan: el mundo incrédulo, los judíos, los discípulos de Juan Bautista, los cristianos que permanecen ocultamente en el culto sinagogal y los judeocristianos que tienen una cristología y una estructura comunitaria (eclesial) diferentes. Todas estas tensiones se reflejan, de alguna manera, en una segunda redacción del evangelio, que adquiere así una forma casi definitiva.

5) La última edición de Jn es llevada a cabo no ya por el autor, sino por un último redactor. Este hombre, especialmente ligado al autor, habría compartido con él la segunda etapa de elaboración de la obra. Un criterio interesante para detectar la aportación del último redactor sería el de los fragmentos duplicados (p. ej. 6,51-58 en relación con 6,35-50).

Hay que reconocer que esta hipótesis, a pesar de su aparente ingenuidad, responde a muchos de los datos que la crítica literaria ha ido aportando en bastantes decenios. Por otra parte, tiene el mérito de ser una de las propuestas pioneras en el campo de la progresiva redacción de Jn. Recordemos que el núcleo de la propuesta data de 1966, cuando muy pocos habían hablado de la comunidad joánica.

c) Hipótesis de J.L. Martyn

El año 1968 publicaba este autor un interesante libro sobre el evangelio de Juan [9]. La clave de lectura del mismo se centraba en un drama en dos niveles: el de Jesús y el de la comunidad que sigue los pasos de Jesús. El contexto es la discusión entre la comunidad joánica y la sinagoga. Martyn ha ampliado esta teoría y presenta tres fases en la composición del evangelio [10]:

[9] *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968). La segunda edición (1978) apenas si ha introducido unas pocas notas al texto de la primera. Una presentación bastante detallada de la tesis de Martyn puede encontrarse en el Boletín bibliográfico que publiqué en 1974, *El cuarto evangelio; Balance de un decenio (1964-1973)*, *Actualidad Bibliográfica* 11 (1974) 243-289, especialmente 274-280.

[10] En una serie de artículos que luego han sido publicados conjuntamente en *The Gospel of John in Christian History* (Nueva York 1979).

1) En la primera, la comunidad joánica, formada por un grupo de judíos convertidos (*Christian Jews*), vive todavía en un contexto fundamentalmente judío (la sinagoga). Este grupo se caracteriza por la presentación de la tradición sobre Jesús en forma de homilías (p. ej. 1,35-49). Uno de los predicadores de este grupo reunió las tradiciones y homilías sobre Jesús y formó un primer esbozo rudimentario de evangelio, sensiblemente idéntico al evangelio de los signos presentado por R.T. Fortna [11].

2) El segundo período se abre con una fuerte tensión entre los creyentes en Jesús y los judíos (fariseos). Se produce una ruptura, de manera que el grupo de creyentes en Jesús queda delimitado como una comunidad de cristianos influidos por el judaísmo (*Jewish Christians*). La ruptura lleva a la persecución e, incluso, a la ejecución de algunos miembros de esta comunidad por parte de las autoridades sinagogales. Todo ello fuerza a la comunidad joánica a nuevas formulaciones cristológicas: el dualismo se abre camino en la presentación de Jesús. Jesús es presentado como el que viene de arriba (3,31) y el que es rechazado por los suyos (1,11). Los que le aceptan son objeto del odio del mundo, no son de este mundo (17,14.16); los creyentes ya no son judíos, se han convertido en verdaderos israelitas (1,47), elegidos por el «extranjero que viene de arriba» (cf. 15,16).

3) La tercera fase se caracteriza por la tensión entre la comunidad joánica y otros grupos afines. J.L. Martyn cree que, cuando se hace la redacción definitiva de Jn, se hallan en el horizonte de la obra por lo menos cuatro grupos: la sinagoga de los judíos, judíos cristianizados que tratan secretamente de mantenerse leales a la fe en Jesús, la comunidad joánica misma y, finalmente, otras comunidades de cristianos influidos por el judaísmo.

d) Conclusiones

Hasta aquí tres ejemplos [12], entre los numerosos que podrían aducirse. El trabajo que se está realizando en esta línea

[11] R.T. Fortna fue uno de los primeros en proponer un mini-evangelio como base del actual texto de Jn, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel* (Cambridge 1971). Él mismo ha revisado su hipótesis en una segunda edición, en la que concede que el núcleo más primitivo sería una fuente de los signos (no un mini-evangelio), a la que pronto se añadió un relato de la pasión: *The Fourth Gospel and its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel* (Edimburgo 1988).

[12] Pueden verse en el citado *Boletín bibliográfico* las propuestas de otros autores como J. Becker, G. Richter, H. Thyen, W. Langbrandtner, O. Cullmann, S. Smalley y J. Painter, cf. *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 50-57.

resulta sumamente interesante, pero también muy hipotético. Con todo, la línea de investigación ha producido por lo menos un cierto grado de consenso en los siguientes puntos: 1) redacción progresiva de Jn; 2) núcleo narrativo inicial; 3) fuerte interacción con la sinagoga farisea; 4) ampliación del núcleo inicial a través de la labor catequética y homilética de la comunidad; 5) una última redacción que, ordinariamente, no introduce aspectos especialmente relevantes, con alguna excepción importante [13].

Lo más sobresaliente de este apartado es la insensible correlación entre la historia literaria del evangelio de Juan y la historia de la comunidad. Hemos de tratar, por tanto, el tema de la comunidad. Lo haremos como una de las cuestiones abiertas (cf. pp. 145-149). Al hablar de las cartas haremos referencia a la historia de la comunidad joánica que complete los datos que aquí hemos aportado (pp. 201-205). Para acabar, hay que dejar constancia de que el trabajo, lejos de producir la impresión de una dispersión extraordinaria, está más bien consiguiendo que la exégesis joánica se profundice con mucha mayor coordinación. Queda por ver si se logrará un consenso mayor del que se ha alcanzado hasta ahora. Porque hay que confesar que algunos autores se mantienen todavía al margen de la dinámica exegética de la mayoría [14].

2. *Autor del evangelio*

Como consta en la historia de la investigación (cf. pp. 156-157), el tema del autor del evangelio de Juan fue el punto de partida de la investigación crítica y constituyó, hasta bien entrado el siglo XX, el núcleo de la cuestión joánica. Precisamente por esta razón se trata de un aspecto estudiado como pocos y desarrollado con verdadero detalle y minuciosidad.

No vamos a repetir lo que otros han dicho sobre este tema. La información es accesible y, en la mayoría de los casos,

[13] Véanse las precisiones de H. Thyen y su discípulo W. Langbrandtner en *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 54-55. Su punto de vista será expuesto en las cuestiones abiertas de las cartas (cf. p. 203).

[14] Un exegeta, poco sospechoso de tomar las cosas a la ligera, dice en el prólogo de la segunda edición de su comentario: «no suscribo algunas de las propuestas modernas que gozan de cierta popularidad», cf. C.K. Barrett, *The Gospel according to John* (Londres [2]1978) viii.

ha sido analizada con seriedad y un mesurado sentido crítico [15]. Para lo que pretende esta introducción, se podría resumir la cuestión de la siguiente forma.

Desde el punto de vista de la crítica externa, la información histórica, a partir de Ireneo (final del siglo II) se va imponiendo de forma rotunda la autoría joánica. Sin embargo, los argumentos que llevan a esta unanimidad son mucho menos claros. La tradición sobre un Juan, el presbítero, ligado a la Iglesia de Éfeso, en vez de aclarar el tema, lo hace mucho más dudoso. Por otro lado, hay que contar con la simpatía de los sistemas gnósticos por Jn, lo cual complica un poco más el tema.

Con todo, el conjunto de datos apunta todavía a Juan, el hijo del Zebedeo y hermano de Santiago, como el más firme candidato a la autoría de Jn. No puede negarse, sin embargo, que los argumentos están lejos de ser claros y definitivos. Pero, además, la progresiva elaboración de Jn hace cada vez más difícil situar la figura de Juan en los diversos niveles de redacción que se detectan en el texto del evangelio [16].

Desde el punto de vista de la crítica interna, los datos que proporciona el evangelio de Juan, la cuestión está más definida. Nadie niega que Jn se presenta como obra anónima. El evangelio no proporciona datos inequívocos para identificar al autor. Más aún, el apéndice (capítulo 21) se niega a desvelar la identidad del enigmático discípulo amado, pudiendo hacerlo. Pero la crítica histórica sigue interesada en descifrar el enigma del autor. De nuevo, el candidato más probable es Juan, el hijo del Zebedeo. Sin embargo, este dato no pasa de ser una conclusión probable.

[15] Un tratamiento minucioso se puede encontrar en R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, I, 104-133, y se completa con lo que se dice en III, 474-478. No menos detallado es el apartado de E. Cothenet, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983) 356-377; más recientemente puede verse el artículo de D. Muñoz León, *¿Es el Apóstol Juan el Discípulo amado?*, EstBib 45 (1987) 403-492.

[16] Una tesis reciente ilustra las muchas posibilidades abiertas del tema del autor de Jn; cf. J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte* (Stuttgart 1988): detrás del discípulo amado no hay que situar a una persona única de la historia de la comunidad joánica, sino que en el discípulo amado hay que ver, como garante de las antiguas tradiciones, la condensación narrativa del comienzo apostólico del cristianismo joánico.

Hasta aquí un breve resumen del tema. No es de extrañar que, dado lo hipotético de la solución, algunos autores hayan intentado evadirse del callejón sin salida buscando qué datos resultan relevantes en toda esta cuestión [17]. Porque, en todo este tema, hay un dato que resulta muy importante de cara a la lectura del evangelio: esta obra se presenta como un testimonio apostólico sobre Jesús, el hijo de José, el de Nazaret. Es el sentido inequívoco del testimonio de quienes añaden el capítulo 21: «éste es el discípulo que da testimonio y el que *ha escrito* estas cosas» (21,24). Este testimonio no hace más que subrayar lo que la conclusión de Jn ya había indicado: «Jesús realizó muchos otros signos que no *están escritos* en *este libro*. Éstos *se han escrito* para que creáis que Jesús es el Mesías, el hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,30-31).

El acento de estos textos está en «lo escrito». Incluso la fórmula lo enfatiza, a través de la palabra *gegraptai* (20,31), que, normalmente, hace referencia a los escritos del AT («está escrito»). Por tanto, el testimonio apostólico, es decir, de un discípulo de Jesús, se halla *en el libro*. Éste, por tanto, tiene la misión de acercar los gestos y las palabras de Jesús a los lectores, está haciendo accesible a Jesús, lo está poniendo ante los ojos de los lectores. Por esto se pide al lector que no se mantenga como simple espectador, sino que lo lea «para que creáis» (20,31) [18].

En una palabra: el evangelio es Jesús para los lectores [19]. De forma que el evangelio funciona respecto del lector de la misma forma que Jesús respecto de sus oyentes (discípulos) [20].

[17] Es lo que hace por ejemplo R.E. Brown en su comentario y en sus ulteriores aclaraciones; según él, el evangelista sería un discípulo del discípulo amado, distinto del redactor último de Jn; cf. *La comunidad*, 34-35. A esta solución se ha apuntado también, aunque independientemente, R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, III, 474-478. Puede verse en este sentido cómo trata el tema C.K. Barrett en la segunda edición de su comentario, *The Gospel according to Saint John* (Londres [2]1978) 100-144, especialmente 142-144, donde subraya que, si la identificación hubiera sido tan clara como quieren autores contemporáneos, ¿cómo no se utilizó con mayor claridad apologética?

[18] Cf. *Jesús y el Evangelio*, 27-31.

[19] Cf. IEB 6, 33-34.

[20] Esta reflexión se debe al penetrante artículo de W.A. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 (1972) 44-72. Puede verse lo que se dice en este sentido en *Jesús y el Evangelio*, 27-29; 31-32; 63-64 y 178-170.

Es éste un aspecto que no tenemos normalmente en cuenta. La vida de Jesús era una llamada a la fe, un acercamiento de la realidad misteriosa y profunda de Dios. El evangelio de Juan tiene la misma función de cara al lector: «para que creáis» [21]. De manera que quien se acerca a Jn puede percibir en él la realidad de Jesús, sus acciones, sus palabras. La vida de Jesús se hace, de este modo, accesible a «los que no han visto» (20,29). También ellos pueden creer (cf. 19,35).

Es aquí donde puede percibirse la justificación más profunda del carácter epifánico, de revelación, de Jn, que resulta tan difícil de definir y de mostrar. Porque lo más importante de la afirmación «el evangelio es Jesús» es que, en el fondo, la revelación de Jesús se da en toda su plenitud precisamente en el evangelio de Juan. Porque es en él donde el misterio de Jesús alcanza su plenitud. Esta plenitud viene de la mano del don del Espíritu, que conduce a la plenitud en la medida en que hace recordar y comprender la realidad de Jesús. Es él quien conduce al lector a la verdad completa (16,13) [22].

Por esto, hemos indicado en algunos momentos de la introducción que el verdadero garante de la autenticidad del testimonio es precisamente el Espíritu. Y, en este sentido, el Paráclito es el más profundo autor del evangelio de Juan. Porque es él quien ha desvelado el sentido de la tradición sobre Jesús. Él es el verdadero intérprete de esta tradición [23]. El que nos da su sentido y nos acerca verdaderamente a Jesús.

Con ello puede quedar claro que el anonimato de Jn no sólo no va en contra de la inspiración de la obra, más bien es una forma de subrayar, indirectamente, pero con firmeza y claridad, que es precisamente el Paráclito quien constituye la garantía última de la verdad del testimonio que tenemos en las páginas del evangelio de Juan. Este aspecto que, como tal, está completamente abierto, no deja de constituir una enseñanza para nosotros y para nuestra lectura de Jn.

[21] Recuérdense algunas afirmaciones: «he venido para que tengan vida y la tengan con abundancia» (10,10); «para que creáis y, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,31).

[22] Un intento de desentrañar la estructura interna de Jn en este contexto puede verse en mi trabajo, *La estructura hermenéutica del evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento*, EstE 62 (1987) 215-235.

[23] H. Schlier, *Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium, Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 2 (1973) 97-108.

3. *La comunidad joánica*

«Si sólo conociéramos con suficiente certeza una décima parte acerca del autor y del contexto en que se escribe el evangelio de Juan de lo que conocemos acerca de Filón y de los judíos alejandrinos, nuestra tarea sería mucho más sencilla» [24].

Debemos comenzar diciendo que nuestro conocimiento histórico de la comunidad joánica es prácticamente inexistente. No tenemos, fuera de Jn, ningún dato externo que nos informe lo más mínimo acerca de este grupo cristiano [25]. Y esto representa un serio problema. Por una parte, la historia de la composición de Jn parece postular una trayectoria larga y compleja, como hemos visto en el apartado 1 (cf. *supra* pp. 135-141). Por otra parte, los influjos culturales que se perciben en Jn no son unitarios y hacen sospechar que el grupo en que se gestó el evangelio –cf. el «nosotros» que aparece en algunos lugares clave de Jn como 1,14; 21,24; cf. 17,20-21; 20,29– fue un grupo complejo, que amplió su horizonte cultural con los años y que, en último término, estuvo compuesto por facciones de procedencia y de talante diversos.

Vamos a decir algunas cosas acerca de la comunidad que percibimos en el evangelio de Juan, aunque hayan de ser muy generales y, en cierto modo, hipotéticas. Al hablar de las cartas ampliaremos este apartado, pero no de forma sustancial [26]:

1) Una comunidad que crece y profundiza su identidad. Se percibe en el texto de Jn una labor de profundización so-

[24] W.A. Meeks, *The Divine Agent and his Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel*, en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and early Christianity* (Notre Dame 1976) 60, según cita de J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991) 23.

[25] Ni siquiera la tradición del cristianismo efesino nos puede ayudar en este sentido. En efecto, los datos que tenemos sobre esta Iglesia cristiana no están relacionados con el cristianismo joánico. Ni siquiera la noticia de Ireneo, según el cual Policarpo conoció a Juan en Éfeso, es un dato que ofrezca ningún tipo de información sobre el cristianismo joánico; es un eslabón de la cadena que quiere enlazar con Juan, pero no una información sobre la Iglesia efesina; cf. la cita de Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica,* (Osford 1991) 5,20,4-7.

[26] Puede verse en este sentido el resumen que publiqué en *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana muy especial* (Bilbao 1988); ver también mi obra *Jesús en comunidad: el Nuevo Testamento, un acceso a Jesús* (Salamanca 1989) 83-100, sobre Jesús en la comunidad joánica y el evangelio de Juan.

bre los datos más antiguos. Algunos fragmentos presentan una cristología primitiva, que es objeto de penetración progresiva. Se percibe, en una palabra, que los datos que se amplían y profundizan no son ajenos a la trama de la obra: la tradición jesuánica que está a la base de Jn no ha sido sobreimpuesta a una serie de meditaciones sobre la Palabra de Dios [27]. Pero tampoco tenemos dos niveles yuxtapuestos: no se han añadido unos fragmentos dialogales o discursivos provenientes de otra fuente literaria. Hay una integración notable y con materiales muy variados. Esta primera característica es importante en la medida que nos da el talante de un grupo que ha profundizado, poco a poco, en su identidad. En una palabra, Jn es el fruto de una comunidad que profundiza y amplía su tradición fundacional.

2) Una comunidad judeocristiana. Por lo menos nuclearmente la comunidad joánica está arraigada en el judaísmo [28]. Así lo muestra la teología de Jn, según la cual el Padre de Jesús es el Dios judío. Pero también la cristología del evangelio es fundamentalmente judía, ya que los títulos mesiánicos se aplican a Jesús: Hijo de Dios, Mesías, aquel sobre quien escribió Moisés, el que fue visto por Abraham, por Isaías, etc.

Sin embargo, no se hace esto sin corregir los títulos a través de imágenes apocalípticas (hijo del hombre, juez, enviado) y ampliarlos a tradiciones sapienciales (*Logos*, palabra). Por tanto, el judaísmo de la comunidad joánica no se identifica con el judaísmo oficial fariseo. No sólo se corrige el sentido de las tradiciones mesiánicas, sino que también se polemiza con una determinada visión de temas centrales como el culto y la Ley. Y, por encima de todo, encontramos en Jn un *pathos* polémico contra el fariseísmo que nos lleva a una tercera característica.

[27] A. Loisy, *Le Quatrième Évangile* (París 1903), definió el evangelio de Juan como un conjunto de meditaciones maquilladas en forma de evangelio.

[28] Y más concretamente en el judaísmo palestino. De hecho, el enraizamiento de Jn en las tradiciones judías lo hace especialmente cercano al sur de Palestina. Y más en concreto, a los círculos relacionados con Jerusalén (y con Qumrán), cf. A.M. Hunter, *According to John* (Londres 1968); puede verse lo que dice en este sentido K. Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan* (Salamanca 1987) 84-101; el subtítulo del original alemán da una idea bastante cercana de la tesis de Wengst: La ubicación histórica del evangelio de Juan como clave de su interpretación.

3) La comunidad joánica vive, o ha vivido, un momento fundamental de su existencia en dura polémica con la sinagoga [29]. La polémica se centra en la pretensión cristiana: «tú, siendo como eres un hombre, te haces a ti mismo Dios» (10,33). Esta polémica toca el punto central de la identidad del grupo joánico, su confesión de Jesús como Mesías e Hijo de Dios (9,22; cf. 12,43 y 16,2). Probablemente este aspecto se vive ya fuera de Palestina y, ciertamente, después de la guerra que acaba con la destrucción de Jerusalén.

4) Un aspecto fundamental de la comunidad joánica es su apertura a otros grupos del judaísmo (samaritanos, Qumrán).

Ello se aprecia en la ampliación de títulos mesiánicos: salvador del mundo, Mesías que ha de venir (el *Taheb* o Mesías según la tradición samaritana, cf. «el profeta» de las tradiciones del Pentateuco, mayormente del Deuteronomio), Verdad (en relación con el Espíritu de la verdad). Pero también en la incorporación de un esquema dualista que preside la presentación de los grandes temas de Jn, y que no parece haber formado parte de la tradición más antigua. Se percibe aquí, probablemente, un influjo de Qumrán muy difícil de sustanciar: ¿fue el autor de Jn un miembro de la secta qumranita [30]? Lo que ciertamente no podemos negar es que Jn ha utilizado este esquema dualista como esquema de fondo de su presentación cristológica y que el dualismo es también clave para comprender Qumrán y su significación.

5) Todo esto se concreta en la historia de la comunidad. Ya al tratar de la historia de la formación de Jn hemos hecho referencia a este trazo. Con todo, es muy difícil saber cuáles fueron los pasos más importantes de esta comunidad, al no tener ninguna información fuera del evangelio. Las hipótesis se multiplican, pero no alcanzan el consenso deseado. Por otra parte, la concatenación evangelio-cartas hace este tema

[29] Esto ya lo proponía W. Wrede en 1903, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, en *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 37 (Tubinga/Leipzig 1903; [2]1933). Ha sido comentado, entre otros, por E. Gräser, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, NTS 10 (1964-65) 74-90. Pero quien lo propone de forma especialmente penetrante es J.L. Martyn en su obra *History and Theology*. J. Ashton dice que hay un antecedente en M. von Aberle (1861), *op.cit.* 11.

[30] J. Ashton, *op.cit.* 205.237.

más complejo de lo que parece. Volveremos sobre él al hablar de las cartas [31].

6) Finalmente, hay que decir que la centralidad de Jesús parece responder al tipo de experiencia cristiana de la comunidad más que a esquemas culturales o a la fuerza de la misma tradición [32]. La tradición joánica –sea o no común con la de los sinópticos– estaba abierta a muchas interpretaciones. La que tenemos en Jn resulta de una concentración cristológica sin medida. De forma que cualquier otra clase de interés –preocupaciones por la estructura de la comunidad, por su jerarquización, por sus responsabilidades, por sus reglas, etc.– no tiene parangón con este trazo fundamental de la presentación que tenemos en Jn. Ni el tema del Reino, tan central en la actividad de Jesús, ni los esquemas apocalípticos, tan comunes y utilizados en aquella época, juegan un papel verdaderamente relevante en la presentación de Jn. Como ya hemos dicho al hablar de la cristología, el predicador (del Reino) pasa a ser objeto de la predicación (del cristianismo), pero por sí mismo. De aquí la solemne autopredicación de Jesús: «yo soy...». Jesús lo es todo: el templo, el pan, el agua, la luz, el pastor, el camino, la puerta, la verdad, la vida. El «yo» de Jesús llena el evangelio de Juan de tal forma que el lector se siente inevitablemente encarado con él. He aquí un trazo profundo y característico de esta comunidad. La inspiración de todo lo que hace y todo lo que dice le viene radicalmente de Jesús. Este trazo lo vamos a recoger en el apartado siguiente.

En conclusión, el tema de la comunidad ha recibido, en estos últimos veinte años, un empujón inesperado por parte de la exégesis. A ello han contribuido, sin duda, algunas publicaciones sobre la llamada trayectoria joánica[33]. Sin embar-

[31] Cf. algunos ejemplos en J.-O. Tuñí, *La investigación joánica 1974-1983, Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 47-57.71-72. A ellos hay que añadir también a K. Wengst, *op.cit.* 11-39 y a J. Ashton, *op.cit.*, especialmente 162-166 (*A theory adopted*).

[32] Ésta es la hipótesis que me movió a escribir *Jesús y el Evangelio*, véase especialmente p. 75.

[33] La formulación, es bien sabido, se debe a J.M. Robinson en H. Koester / J. M. Robinson, *Trajectories through early Christianity* (Filadelfia 1971). Algunas contribuciones en este sentido: O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum* (Tubinga 1975); R.A Culpepper, *The Johannine School. An evaluation of the Johannine-School hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools* (Missoula 1975); pero hay otros muchos otros autores, cf. *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 36-81.

go, es una cuestión que necesita clarificación y ulterior profundización. Volveremos sobre ella al hablar de las cartas.

4. *Marco cultural del evangelio*

Esta cuestión está íntimamente vinculada con la historia de la exégesis de Jn. Sin embargo, es una cuestión claramente abierta y, en cualquier caso, es un aspecto que conviene tener presente porque no se ha cerrado en modo alguno el debate en torno a una pregunta fundamental: supuesta la fuerte personalidad del escrito, ¿de dónde sale el principio estructurador último, el marco mental que da pie a la presentación tan marcadamente cristológica que tenemos en Jn? Las respuestas han sido múltiples y muy variadas. Mencionaremos las más importantes.

A. Schlatter, un exegeta en cierta forma independiente –por lo menos no integrado en la *Religionsgeschichtliche Schule*–, publicó en 1903 un paciente y detallado trabajo de comparación entre textos joánicos y textos rabínicos, especialmente de la época tanaítica. El título mismo de la obra ya resulta significativo: La lengua y el hogar (la patria) del cuarto evangelio [34]. Bastantes años después, publicó un comentario de Jn siguiendo la misma hipótesis y, si cabe, reforzándola (1930 [35]). Sin embargo, el hecho de ser un exegeta independiente y de haber abordado un campo inexplorado hasta entonces, hizo que su contribución y su comentario apenas si tuviera eco alguno en la historia de la exégesis del evangelio.

La segunda gran propuesta es el mundo de la gnosis. Ya el siglo XIX fue testigo de propuestas en este sentido que, en aquella época, se consideraron un tanto extemporáneas [36]. Pero la publicación de los textos mandeos en 1925 dio pie a la hipótesis de Bultmann, que vamos a desarrollar más despacio en el apartado de historia de la investigación. Según Bultmann, el «genio» fundamental de Jn viene de la gnosis. Es decir, que el elemento definitivo de cara a la estructura interna actual de Jn es una fuente de discursos gnósticos, relativamente cercanos a las Odas de Salomón. Esta línea ha tenido un in-

[34] *Die Sprache und Heimat des vierten Evangeliums* (Gütersloh 1902); este texto es ahora accesible, porque ha sido publicado en la colección *Wege der Forschung*, en K.H Rengstorf (ed.), *Johannes und sein Evangelium* (Darmstadt 1973) 28-201.

[35] *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar* (Stuttgart 1930).

[36] Cf. J. Ashton, *op.cit.* 20-27.

flujo innegable en la exégesis de Jn [37]. Más aún, sigue siendo un punto de referencia importante para dar cuenta del núcleo fundamental de Jn. Sin embargo, hoy en día tiene menos defensores incondicionales [38].

Una tercera propuesta viene de C.H. Dodd. Los muchos paralelos detectados entre la literatuta llamada hermética –Diálogos de Hermes Trimegisto con sus discípulos, lo que el mismo Dodd calificaba como «la elevada religión del helenismo»– y el evangelio de Juan llevaron a este autor a la propuesta de que el entorno cultural en el que nació Jn fue radicalmente influenciado por profundas corrientes herméticas [39]. Si bien es verdad que Dodd no postulaba una dependencia literaria directa, sin embargo el *humus* de Jn había sido la tradición helenística que desembocó en la literatuta hermética [40]. El trabajo de Dodd constituye un verdadero punto de referencia en el estudio de Jn. Sin embargo, el interés por la literatura de Hermes Trimegisto ha decrecido notablemente.

Los descubrimientos de Qumrán [41] parecieron revolucionar los estudios de Jn y, en un primer momento, algunos incluso dieron por seguro que Qumrán era la clave no sólo del vocabulario y estilo del evangelio, sino también de su concepción de fondo y sobre todo de su presentación dualista [42]. Los años que siguieron dieron pie a estudios más detallados de los paralelos lingüísticos y de las concep-

[37] W. Bauer, que publicó su comentario poco después del famoso artículo de Bultmann, es uno de los pioneros, al ser también uno de los primeros que utilizó los textos mandeos, cf. *Das Johannesevangelium erklärt* (Tubinga 1933).

[38] Pero hay que recordar a E. Käsemann, *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983, original de 1966); M. Lattke, *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von «agape», «agapan» und «philein» im Johannesevangelium* (Múnich 1975); L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchen 1970) y W.A. Meeks, *The man from heaven in Johannine Sectarianism*, JBL 91 (1972) 44-72.

[39] Los textos fundamentales de la literatura de Hermes Trimesgisto habían sido publicados por W. Scott, *Hermetica*, 4 vols. (Oxford 1926-1936); más tarde se publicó la edición más cuidada de D. Nock / A.J. Festugière, *Corpus hermeticum*, 4. vols. (París 1945-1954).

[40] Cf. C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978, original de 1953).

[41] Tenemos ahora una edición muy cuidada y detallada de todos los documentos de Qumrán (no bíblicos) publicados hasta el momento, en su versión castellana; se debe al interés y dedicación de F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid 1992).

[42] Notablemente K.G. Kuhn, *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das neue Testament*, ZTK 47 (1950) 192-211.

ciones de fondo, que matizaron las primeras impresiones [43]. Sin embargo, continúa siendo una propuesta firme para bastantes exegetas que el «genio» de la presentación joánica hay que buscarlo en Qumrán y en su mundo cultural [44].

No han faltado tampoco en la historia de la exégesis quienes se hayan decantado por influjos importantes del helenismo y más en concreto del estoicismo (E.A. Abbott, G.H.C. McGreggor [45]). Hay quienes siguen pensado en profundos influjos de la teología samaritana[46]. Filón de Alejandría ha sido un punto de referencia relativamente constante en la exégesis crítica de Jn [47]. Finalmente, la mayoría de hipótesis actuales se inclinan por combinar algunos de estos influjos, según las etapas que vivieron los cristianos joánicos [48].

Hay un aspecto nunca subrayado con suficiente fuerza: el influjo de Jesús. La configuración de Jn en un evangelio y no en un conjunto de reflexiones o meditaciones o himnos de acción de gracias es un aspecto que no puede quedar al margen del estudio del evangelio. Y el hecho de que lo más profundo y característico sea la concentración de todos los materiales que forman Jn en torno a la figura histórica de Jesús resulta un aspecto definitivo [49]. Incluso más que la convicción de que

[43] La literatura sobre este punto se ha hecho casi inabarcable. Entre las obras publicadas ya con perspectiva puede verse la editada por J.H. Charlesworth, *John and Qumran* (Londres 1972).

[44] Por ejemplo, recientemente J. Ashton, *op.cit.*, passim, pero especialmente 205-206.236-237.

[45] Los minuciosos estudios de gramática y vocabulario del primero son todavía interesantes, cf. *Johannine Grammar* (Londres 1905); *Johannine Vocabulary* (Londres 1906); el comentario de McGreggor es un representante típico de la exégesis anglosajona de aquellos años, cf. *The Gospel of John* (Londres 1928).

[46] A pesar de la oposición de estudiosos del samaritanismo: J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans* (Londres 1964); cf. K. Haacker, *Die Stiftung des Heils* (Stuttgart 1972); W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967); R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983, original de 1979).

[47] Un estudio notablemente interesante de posible influjo filoniano continúa siendo el de P. Borgen, *Bread from heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and in the Writings of Philo* (Leiden 1965).

[48] A pesar de la profusión de propuestas presentadas, no hemos agotado ni con mucho las posibilidades. Para una revisión más detallada pueden verse las introducciones de R. Schnackenburg y de R.E. Brown.

[49] Ésta es una pregunta clave que enlaza el contenido de Jn y la forma como este contenido es presentada; cf. T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium* (Neukirchen 1984) 201. Para lo que sigue puede verse J.-O. Tuñí, *Jesús y el Evangelio,* 174-179.

Jn ha sido un don del Paráclito. Porque el objeto de la fe y de la confesión continúa siendo el hombre llamado Jesús.

Que este trazo fundamental está arraigado en las tradiciones que dieron pie a la estructura de Jn, no es necesario subrayarlo. Pero que haya adquirido la fuerza y la profundidad que hemos detectado en este evangelio no se debe sólo y necesariamente a un esquema cultural determinado. Es verdad que el dualismo resulta en este sentido bastante definitivo. Pero no hay que apelar a datos necesariamente externos y ajenos a la tradición judeocristiana para dar cuenta de esta concentración cristológica fundamental.

Fijémonos, para acabar, que este aspecto hace que la historia de Jesús entre en la presentación de la fe y de la confesión comunitarias *desde dentro*. Es decir, como fruto del tipo de experiencia cristológica de la comunidad y no como base de la misma [50]. Por lo que se refiere a Jn, no es desde la pretendida validez de la historia de Jesús, como dato primero e intocable, como vamos a parar a la forma de *evangelio*. Por tanto, si la comunidad joánica comenzó su camino con un «mini-evangelio» que se fue ampliando poco a poco hasta alcanzar la forma actual, sin embargo el «genio» de la presentación joánica sólo alcanza su plenitud en el momento en que la experiencia cristológica ha madurado y se ha estructurado internamente [51].

[50] J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo B. 1964) 104; T. Onuki, *op.cit.* 210-211.

[51] Éste continúa siendo el punto más oscuro de la trayectoria joánica: ¿qué es lo que transforma la antigua y primitiva tradición sobre Jesús, que tenemos en la base de Jn, en una obra tan profunda, tan personal y tan característica? Parece muy difícil que esta reelaboración se deba únicamente a una sola persona, sea cual sea su cultura y profundidad. Pero, entonces, ¿dónde está la clave de esta profundización tan notable? Las hipótesis son múltiples y están lejos de alcanzar un mínimo consenso: la entrada de un grupo de conversos del samaritanismo en la comunidad joánica, R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca ²1987); la discusión con los discípulos de Juan Bautista, D.M. Smith, *The Milieu of the Johannine Miracle Source: A Proposal*, en R. Hamerton Kelly / R. Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians* (Leiden 1976) 164-180, y también en *The Setting and Shape of a Johannine Narrative Source*, JBL 95 (1976) 231-241; otros autores se limitan a señalar el proceso lineal de profundización progresiva, sin especificar qué aspecto resulta definitivo; así R.T. Fortna, *Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives*, NTS (1974/75) 489-504.

Por tanto, lo que parece decisivo en la historia de la tradición joánica no son los datos tradicionales sobre los gestos y las palabras de Jesús. Ni siquiera los rasgos centrales del relato de la exaltación resultan decisivos en sí mismos. Lo decisivo para la forma evangélica en que se ha presentado el cristianismo joánico es la fe cristológica de la misma. Es decir, la presencia de este Jesús (la confesión), que se impone como recuerdo del mismo Jesús. Y se impone como recuerdo que enseña y que lleva a la plenitud, es decir, a la comprensión interna de la identidad del Señor presente (20,28) con el Jesús terreno (9,11) y con el proyecto de salvación de Dios (el *Logos*, 1,18) [52].

5. *Sobre la fecha de composición del evangelio*

Queda pendiente una cuestión de cierta importancia que no vamos a analizar en detalle, pero que pide una toma de posición: ¿cuándo se escribió el evangelio de Juan? Dados los muchos interrogantes acerca de su autor, acerca del medio cultural y de los avatares de la comunidad o escuela joánica, esta cuestión no puede recibir una respuesta clara. Sin embargo, podemos hablar con bastante certeza acerca de su antigüedad.

No deja de ser una cierta paradoja que Jn sea, entre los evangelios canónicos, el que tenga la atestación manuscrita más antigua. Ello se debe, por encima de todo, a los papiros descubiertos y publicados en los últimos cincuenta años. El papiro más antiguo del NT es precisamente el llamado P^{52}; se trata de un pequeño fragmento que contiene escritura en ambas caras; no se trata, pues, de un rollo. En el anverso tenemos Jn 18,31-33 y en el reverso Jn 18,37-38. Está datado en la primera mitad del siglo II (más cerca del año 150 que del año 100). El papiro muestra que por el año 140 el evangelio de Juan era conocido en Egipto [53].

[52] Lo que decimos aquí no resuelve el problema planteado en estos párrafos. Simplemente da un peso específico mayor a la creatividad de la comunidad, o, mejor dicho, a sus dirigentes. Creatividad que, en último término, debe mucho a la luz recibida del Espíritu. Cómo ha sido vehiculado el don del Espíritu desde un punto de vista cultural es lo que no acaba de quedar claro; con todo, la preponderancia del judaísmo resulta cada vez más definitiva.

[53] C.H. Roberts, *An unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (Manchester 1935).

Hay otros testigos manuscritos muy antiguos de Jn. Se han descubierto fragmentos de un evangelio desconocido que parecen utilizar textos de Jn (Jn 5,39, pero también Jn 5,54; 8,59). Se trata del llamado Papiro *Egerton 2*, que fue datado alrededor del año 150 de nuestra era [54]. Su descubrimiento en Egipto corrobora que Jn era conocido y utilizado en aquel país hacia mediados del siglo II. Finalmente el descubrimiento y publicación de los papiros de la colección *Bodmer* (2 y 14-15), datados hacia finales del siglo II y clasificados con las siglas P^{66} y P^{75}, que contienen ambos prácticamente todo el evangelio [55], corrobora la antigüedad de Jn, aparte de confirmar que el texto considerado original a partir de las ediciones críticas es fundamentalmente correcto.

Parece, por tanto, que Jn se publicó, como muy tarde, hacia el año 125. Éste es el margen requerido para su difusión y para que llegara a Egipto, en el supuesto de que no fuera escrito en Egipto. Es, por tanto, la fecha más tardía, dada la difusión que parece tuvo desde el comienzo. Por otra parte, no parece que Jn pudiera haber sido escrito en su redacción definitiva antes de la ruptura entre la comunidad joánica y la sinagoga. Puesto que la decisión del judaísmo oficial de expulsar a los cristianos del culto sinagogal parece haber sido tomada entre los años 85 y 95 en la llamada asamblea de Yamnia [56], entonces habría que situar la publicación definitiva del evangelio, como pronto, hacia el año 90-100. El margen es muy reducido (90-125) y nos sitúa en los comienzos del siglo II, fecha propuesta por la mayoría de los especialistas y que responde más de cerca a muchos de los datos que hemos barajado en esta introducción.

[54] H.I. Bell / T.C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel* (Londres 1935); se trata de un papiro, propiedad del Museo Británico. Su texto ha sido reproducido y traducido por F.M. Braun, *Jean le Théologien*, I (París 1959); reproducción 404-406; comentario 87-94.

[55] P^{66} publicado por V. Martin, *Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean, ch. I-XIV* (Cologny/Ginebra 1956); P^{75} publicado por V. Martin / R. Kasser, *Papyrus Bodmer XV. Évangile de Jean, ch. 1-15* (Cologny/Ginebra 1961). Se trata de la colección suiza denominada Bodmer.

[56] Cf. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nueva York 1968); hay que tener en cuenta las matizaciones de K. Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan* (Salamanca 1988) 53-67.

II. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

La historia de la investigación joánica está por hacer. De hecho, son relativamente pocos los estudios que han aparecido sobre el uso de Jn en épocas tan apasionantes como, por ejemplo, el siglo segundo [57] y la época de las grandes disputas cristológicas de los siglos III al V [58]. Las monografías que continúan citándose [59] ofrecen, en algunos casos, opiniones casi contrapuestas y resulta difícil poder calibrar su valor. Se trata de temas interesantísimos, pero que no podemos improvisar. La breve panorámica de R. Schnackenburg en el primer volumen dè su comentario ofrece simplemente un resumen a vista de pájaro de lo que existe y de lo que debería ser investigado [60].

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, difícilmente podemos acabar una introducción al estudio de Jn sin hacer referencia a la reciente historia de la investigación. En realidad, esta historía condiciona grandemente nuestras preguntas y los focos

[57] A pesar de que la historia de la investigación del siglo II es un tema fundamental para establecer la situación histórica en que se escribe Jn; ver, con todo, W. von Loewenich, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert* (Giessen 1932); J. Braun, *Jean le théologien et son Évangile dans l'église ancienne,* I (París 1959); J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the early Church* (Cambridge 1943). J.D. Kaestli / J.M. Poffet / J. Zumstein (eds.), *La Communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Ginebra 1990).

[58] Recordemos el papel fundamental que jugó Jn en estas controversias y que se refleja en los comentarios de Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Cirilo de Alejandría. En cambio, el comentario de san Agustín está más allá de las controversias. Pueden verse sobre este período M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The interpretation of the Fourth Gospel in the early Church* (Cambridge 1960); T.E. Pollard, *Johannine Christology and the early Church* (Cambridge 1970).

[59] Ver las obras citadas en las dos notas anteriores. Pero, además, hay que tener en cuenta un aspecto muy característico y de mucha trascendencia: que, según parece, los gnósticos valentinianos fueron los primeros en utilizar Jn. De hecho, el primer comentario al evangelio es obra de un gnóstico; cf. E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleons Commentary on John* (Nashville 1973). Entre los autores modernos, B. Lindars, *The Gospel of John* (Londres 1972), y C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (Londres ²1978), afirman que es posible que Jn fuera llamado así (según Juan) por los gnósticos valentinianos.

[60] R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan,* I (Barcelona 1980) 217-240.

de atención actuales. Por ello, a pesar de la dificultad de resumir aquí un tema de tanta amplitud, vamos a intentar trazar las líneas más importantes a partir del comienzo de la época crítica. Dividimos nuestra breve exposición en dos períodos: 1) del comienzo de la crítica bíblica hasta R. Bultmann; 2) desde el comentario de R. Bultmann hasta nuestros días. Esta división obedece a criterios prácticos, pero, en cualquier caso, no se puede negar el papel e influjo de R. Bultmann en la historia de la exégesis de este evangelio.

1. Del comienzo de la época crítica hasta R. Bultmann

Como es de sobra conocido, el siglo XIX pone los fundamentos de la exégesis crítica. La literatura sobre Jn en ese siglo no resulta fácil de abarcar [61], pero plantea algunas de las preguntas clave que van a constituir el núcleo fundamental del trabajo exegético en el siglo XX. Con el peligro de simplificar, vamos a señalar tres aspectos que resultan suficientemente significativos y que marcarán la investigación de este siglo: el cuestionamiento de que el autor fuera Juan, el hijo del Zebedeo, el lugar de la teología joánica en el marco del cristianismo primitivo y el análisis literario de Jn, la historia del texto.

a) El problema del autor tradicional del evangelio

La opinión de que el autor de este evangelio era Juan, el hijo del Zebedeo, se remonta explícitamente a fines del siglo II (Ireneo) y parece haber permanecido incontestada hasta comienzos del siglo XIX [62]. En cambio, en el siglo XIX se convierta en la «cuestión joánica» por excelencia. Las opiniones de los autores se hacen irreconciliables en este punto y dividen a los exegetas entre los que defienden la opinión

[61] A la conocida obra de W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Múnich 1958), hay que añadir, para Jn, la de W.F. Howard, revisada por C.K. Barrett, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (Londres 1955); es interesante el breve resumen de E.B. Allo en DBS IV, 838-841; resulta especialmente penetrante el panorama que ofrece de este período J. Ashton, *op.cit.* 9-43.

[62] Según parece, el primero en hacer público el cuestionamiento de este dato aparentemente adquirido fue E. Evanson, *The Dissonance of the four generally received evangelists and the Evidence of their respective authority examined* (Ipswich 1792); cf. Ashton, *op.cit.* 16. Más conocida y citada es la obra de K.G. Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistularum Joannis, apostoli, indole et origine* (Leipzig 1820).

tradicional [63] y los que la impugnan [64]. En efecto, la crítica liberal comienza por cuestionar la autoría de Juan, el hijo del Zebedeo, con argumentos que parten tanto de la poca fiabilidad de la narración como de la fecha de composición de la obra, que se sitúa en la segunda mitad del siglo II. Pero las hipótesis se hacen poco a poco tan irreales, que el acento pasa del tema del autor al tema de los orígenes de Jn [65].

El debate se alargará hasta nuestros días. Pero hay que subrayar que la importancia del tema irá perdiendo mordiente. En efecto, lo que estaba en juego en los cuestionamientos de la crítica del siglo XIX era la fiabilidad de los datos: si el autor era un apóstol, entonces quedaba a salvo el testimonio del mismo sobre Jesús. El marco de la investigación histórica, tan en boga en aquellos momentos, condicionaba el interés con que se abordaba el problema. Como veremos, este argumento resulta cada vez menos importante, después de haber aprendido a valorar más de cerca el carácter y naturaleza de los escritos del NT y de los evangelios en particular.

b) La teología joánica en el marco del cristianismo primitivo

Este aspecto está enlazado tanto con la escuela de Tubinga (F. Chr. Baur [66]) como con la llamada escuela de la Historia de las Religiones. Se trataba de ver, en un esquema fundamentalmente de desarrollo histórico, cómo relacionar Jn tanto con el cristianismo emergente (Baur), como en relación con el contexto religioso de su tiempo (*Religionsgeschichtliche Schule* [67]). Las opiniones han tenido aquí

[63] Por ejemplo B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John* (Londres 1880); M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* (París 1925).

[64] Entre los autores conocidos mayormente, cf. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu* (Tubinga 1835), y F. Chr. Baur, *Die Komposition und der Charakter des Johannesevangeliums*, en *Tübinger theologischer Jahrbuch* 1844; *Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien* (Tubinga 1847).

[65] Cf. para esta apreciación J. Ashton, *op.cit.* 16-27.

[66] El esquema de evolución histórica que preside el desarrollo del cristianismo primitivo según F.Chr. Baur es claramente hegeliano. A una tesis petrina se le opone una antítesis paulina (Pablo y otros escritos de influjo paulino). La síntesis viene representada por obras como las cartas pastorales, Mc y Jn que, por tanto, son obras tardías. El evangelio de Juan se escribe, según Baur, en la segunda mitad del siglo II.

[67] La escuela de la Historia de las Religiones, fundada en los años 1880 en Gotinga, propugnaba que el cristianismo, como cualquier fenómeno histórico, debe ser investigado con los mismos métodos que toda historia. En particular, sus orígenes deben investigarse como el resultado de muchos factores propios de la vida religiosa y ética de su tiempo. Representantes eximios de esta escuela son W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iraeneus* (Gotinga 1913), y W. Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (Tubinga/Leipzig 1903). Para el AT resulta especialmente elocuente el nombre de G. Gunkel.

un vaivén que no podemos detallar Sin embargo, se trata de un problema fundamental que recogerá logicamente Bultmann, discípulo de esta escuela, y que llegará hasta nuestros días ¿de donde ha salido la peculiar vision teológica que tenemos en Jn? Tal aspecto de la cuestión joanica resulta simplemente fundamental en este periodo y recibirá respuestas de todo tipo el helenismo, la gnosis, el judaismo helenistico, el rabinismo, etc [68]

En esta importante cuestión de la historia de la investigación hay que señalar, por lo menos, dos puntos que van afinándose con el paso de los años y que, de alguna manera, llegarán hasta nuestros dias En primer lugar, como ya hemos indicado, el acento de la investigacion va pasando del problema del autor al problema de los orígenes de la visión joanica Porque el tema de la dependencia de Jn respecto de los sinópticos es cuestionado de forma cada vez más unanime [69] Pero, entonces, ¿cuál es la clave que lleva a una visión teologica tan peculiar? [70]

Una segunda cuestion, prácticamente incluida en la primera, es que Jn se ve como una obra autónoma, que ofrece una dificultad cada vez mayor por su fuerte personalidad D F Strauss la califico como la «túnica sin costura», en el sentido de formar una solida y compacta unidad que parece resistirse a los embates de los análisis literarios Este caracter monolítico del texto de Jn es un ultimo aspecto de la historia de la investigación que conviene por lo menos mencionar

c) *Analisis literario del evangelio*

Uno de los aspectos que mas ha influido en el avance de la investigación de las obras biblicas en general, y de los evangelios en particular, ha sido la critica literaria, en el sentido de los finos analisis estilísticos que ofrecen la posibilidad de deslindar diversos do-

[68] Vease lo que hemos dicho en el apartado anterior de las cuestiones abiertas (pp 149-153)

[69] Resultara fundamental en este sentido la aportacion de C H Dodd, *La tradicion historica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978 original de 1963) Sin embargo, la dependencia de Jn respecto de los sinopticos, que al comienzo de siglo se consideraba una opinion bastante comun, se va decantando poco a poco a la independencia El pequeño volumen de P Gardner-Smith, *John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1938), marca el momento del giro Este se reforzara mas tarde con el comentario de Bultmann (1941) y hoy en dia es doctrina bastante comun, con algunas excepciones como C K Barrett, F Neyrink, J Ashton Un balance muy equilibrado y agudo lo tenemos en D M Smith, *John and the Sinoptics Some Dimensions of the Problem*, NTS 26 (1980) 425-444

[70] Cf para este punto lo dicho en cuestiones abiertas (pp 151-153, especialmente la nota 51 de la p 153)

cumentos dentro de una misma obra o dentro de una determinada tradicion Jn parecía poder eludir estos análisis, dada su gran uniformidad Lo que comenzaba a ser posible con los sinópticos y con el estudio de su relación mutua (o en los diversos documentos del Pentateuco), no resultaba tan fácil de aplicar a una obra con un lenguaje tan uniforme y un estilo tan monolítico

Sin embargo, a partir del comienzo de nuestro siglo, ha habido intentos más o menos aceptables de distinguir en Jn diversos niveles literarios [71] Daban pie a ello numerosos pasajes que no parecen suficientemente ensamblados con su contexto actual Lo cual llevaba a detectar un buen número de «aporias» del texto, que parecían apuntar a una historia literaria del mismo [72] En la época que nos ocupa (1850-1940), hubo varios intentos de solucionar esta dificultad Un primer grupo de propuestas se decantaba por diversas teorías de desplazamientos de textos [73] Otro grupo se esforzó por encontrar en Jn un escrito o documento básico que fuera como el primer nivel de la historia literaria del evangelio y que resolviera las aporias o contradicciones que se detectaban en él [74] Sin embargo, no se alcanzo ningun consenso sobre el tema Más aún, hubo en esta época, como hemos indicado antes, defensores incondicionales del texto como unidad sin posibles fisuras La cuestión de la historia literaria del texto tuvo en la propuesta de R Bultmann un punto de referencia, que ha llegado a nuestros dias

Hasta aquí un resumen excesivamente breve para dar cuenta de los multiples detalles Esperemos que sea suficiente para poder entrar en la investigacion mas reciente, con un cierto conocimiento de su prehistoria

[71] Los pioneros son J Wellhausen, *Erweiterungen und Anderungen im vierten Evangelium* (Berlin 1907), *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908), F Spitta, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Gechichte Jesu* (Gotinga 1910), G C Soltau, *Das vierte Evangelium in seiner Enstehungsgeschichte* (Heidelberg 1916) Notemos que, sin embargo, J Ashton *op cit* 28, nota 58, subraya que hay antecedentes en el trabajo de J Chr Eckermann (1796), G K Horst (1803) y Chr H Weisse (1838)

[72] E Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, en *Nachrichten von der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Gottingen Philologisch-historische Klasse* (1907) 342-372, (1908) 115-148, 149-188, 496-650

[73] Por ejemplo, C H Weisse, *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwartigen Stadium* (Leipzig 1856), B H Streeter, *The Four Gospels A Study in Origins* (Londres 1924), J H Bernard, *The Gospel according to Saint John*, 2 vols (Edimburgo 1928) Algunas de estas teorias son notablemente imaginativas, cf p ej F R Hoare, *The Original Order and Chapters of St John's Gospel* (Londres 1944)

[74] Cf ademas de las obras citadas en las notas 15 y 16, E Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprunglichen Gestalt verdeutscht und erklart* (Tubinga 1936)

2. *Desde Bultmann hasta nuestros días*

El punto de partida de este segundo período lo constituye el comentario de R. Bultmann al evangelio (1941), pero también el comienzo de la publicación de los documentos de Qumrán (1950). Aparte de los sensacionalismos que acompañaron este acontecimiento, hay que decir que su aparición marca un hito en los estudios bíblicos en general, pero también en los estudios joánicos. Desde un punto de vista católico, la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) es, sin duda, el acontecimiento que marca más profundamente la investigación bíblica católica. Y, de hecho, esto va a tener un eco inmediato en los estudios joánicos.

Vamos a exponer primero la propuesta de R. Bultmann y ver, después, cómo ha continuado la investigación hasta nuestros días.

a) La propuesta de R. Bultmann

Los grandes trazos de la investigación crítica joánica encuentran en este autor una madurez de planteamiento que va a marcar los estudios joánicos por muchos decenios. Bultmann es un discípulo de la escuela de la Historia de las Religiones y recoge sus planteamientos en todo su quehacer exegético. En el caso de Jn, retomando el tema del autor como tema sobre los orígenes del evangelio, hace un planteamiento unitario de los tres trazos que hemos visto hasta aquí: Jn tiene una peculiaridad que no puede venir del cristianismo primitivo; ha de surgir de otro medio cultural. Pero, y aquí está la mayor originalidad de Bultmann, este medio cultural es el que proporciona, no ya un punto de referencia o un contexto, sino un documento base que va a ser el núcleo de la presentación de la figura de Jesús. Se trata de un conjunto de discursos de un revelador gnóstico que serían utilizados como base y, después, constituirán el núcleo de la cristología del evangelio de Juan [75]. La propuesta tiene fuerza y garra porque es unitaria.

[75] La hipótesis de Bultmann se basa en una amplia gama de documentación, como lo muestran las apretadas notas que acompañan el comentario. Sin embargo, tiene especial relevancia para la propuesta de Bultmann la publicación de los escritos mandeos hecha por M. Lidzbarski, en la que se recogen opiniones sobre el libro de Juan, cf. *Das Johannesbuch der Mandäer* (Gotinga 1905-1915), las liturgias, cf. *Mandäische Liturgien* (Gotinga 1920),

Resuelve, a la vez, el enigma literario –¿de dónde sale el peculiar lenguaje de Jn y el estilo de los discursos de Jesús?– y el enigma cultural –¿cuál es el origen de la peculiar concepción de fondo que tenemos en Jn y que no aparece en ningún otro autor del NT, por lo menos de una forma tan marcada?–.

Éste es el fondo de la propuesta de Bultmann, que tiene luego una especificación más compleja [76]. Para los textos narrativos Bultmann propone una *semeia Quelle* (una fuente literaria de los signos); para el relato de la pasión, otra fuente. Pero el núcleo de la hipótesis lo constituye el conjunto de discursos de revelación (*Offenbarungsreden*), que es, según Bultmann, el punto central de la aportación de Jn. Resulta familiar a la historia de la exégesis la figura del redactor eclesiástico, que hace unas añadiduras de menor importancia, cuando el evangelio ya ha adquirido su forma casi definitiva.

No vamos a entrar en más detalles acerca de la aportación de Bultmann. Hay que dejar constancia, sin embargo, de dos cosas: en primer lugar, Bultmann ha sabido conjuntar propuestas anteriores con una coordinación y una penetración po-

y el libro básico mandeo, cf. *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, este último publicado precisamente en Gotinga/Leipzig en 1925. No resulta demasiado importante para Bultmann que este *Corpus* sea datado en los siglos VI y VII de nuestra era. Según él, el esquema básico se remonta a tiempos del NT (¿la secta de Juan Bautista?). Dentro de la documentación utilizada por R. Bultmann, merece especial atención la obra gnóstica *Las Odas de Salomón*, que utiliza ampliamente en su comentario. Se trata de una obra antigua (comienzos del siglo II), con un trasfondo cercano al de Jn; puede verse en este sentido X. Alegre, *El concepto de salvación en las Odas de Salomón. Contribución al estudio de una soteriología gnostizante y sus posibles relaciones con el cuarto evangelio* (Münster 1977). El texto de las Odas ha sido publicado entre los Apócrifos del AT, cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III (Madrid 1982) 61-100; la traducción es de A. Peral y las notas de X. Alegre.

[76] La propuesta de R. Bultmann se hace por primera vez en 1925, en su obra *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäisen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, ZNW 24 (1925) 100-146; su comentario a Jn aparece, con la concreción de la propuesta, en 1941, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga 1941); sin embargo es en el artículo de la enciclopedia RGG III (Tubinga [3]1959) 840-850 donde aparece con una formulación más asequible. Una presentación a la vez ecuánime y crítica la ofrece D.M. Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory* (New Haven/Londres 1965).

co corrientes, y, en este sentido, es el fruto maduro de una época; pero, además, ha marcado profundamente la exégesis posterior. De forma que algunas propuestas mucho más recientes se califiquen como «Bultmann redivivus» [77]. Todo lo cual no quiere decir que las soluciones de Bultmann sean correctas. Según la apreciación de un autor contemporáneo, Bultmann supo plantear correctamente todas las grandes preguntas. Pero todas sus respuestas fueron incorrectas [78].

b) Situación actual

¿Qué aspectos sobresalen en estos últimos años? Para simplificar, vamos a retomar los tres campos mencionados a raíz del resumen que antecede. Son suficientemente amplios y abarcan la problemática más relevante [79].

– La cuestión del autor

Ha pasado claramente a un segundo plano. En cambio se comienza a percibir que el acento del método de la historia de la redacción aplicado a los sinópticos tiene en los estudios joánicos un impacto muy fuerte. Por ello, en los años que nos ocupan se pasa insensiblemente de la cuestión del autor a la historia de la literatura joánica y a los diversos momentos de esta historia como contexto social de la comunidad (*Sitz im Leben*), donde van surgiendo los diversos niveles que componen el evangelio. Comienzan a aparecer hipótesis más o menos creíbles sobre los pasos que marcan la progresiva redacción de Jn [80].

[77] En concreto, el interesante comentario de J. Becker, *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols. (Gütersloh 1979/1981); o también la sugerente propuesta de W. Wilckens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958).

[78] «Nevertheless, in spite of his preeminence, every answer Bultmann gives to the really important questions he raises – is wrong», J. Ashton, *op.cit.* 45.

[79] Para este último período he de remitir a los balances bibliográficos que publiqué en su momento; allí se sustancian muchas de las cosas que aquí sólo quedarán esbozadas; cf. *El cuarto evangelio: balance de un decenio (1964-1973)*, *Actualidad Bibliográfica* 11 (1974) 243-289; *Algunas obras sobre los escritos joánicos*, ibíd. 14 (1977) 92-110; *La investigación joánica en el decenio 1974-1983*, ibíd. 21 (1984) 36-81.

[80] Puede verse lo dicho en cuestiones abiertas (pp. 135-141 y 145-149).

– *Lugar de Jn en el cristianismo primitivo*

La hipótesis de Bultmann revive a través de sus discípulos, especialmente de E. Käsemann [81]. La cuestión gnóstica continúa ejerciendo su atracción [82] y hay autores que siguen la línea de Bultmann y Käsemann [83]. No faltan exegetas que tienden a «resolver» la cuestión del origen de Jn apelando a un cierto sincretismo general que, en realidad, no explica nada. Sin embargo, poco a poco se va afianzando cada vez más la idea de que el evangelio de Juan ha surgido en un contexto judío, en una comunidad judeocristiana, pero marcada por una fuerte polémica con una determinada forma de interpretar el judaísmo, en concreto la sinagoga farisea [84]. El influjo de Qumrán en Jn va ganando adeptos y adquiere cada vez mayor fuerza, en parte porque los paralelos verbales no son el único punto de comparación; es el mundo mental, la forma de pensar y de estructurar el mensaje lo que acerca grandemente estos escritos a Jn [85].

– *Crítica literaria y teorías de la composición*

La crítica literaria se alía con las teorías de composición progresiva de Jn. En efecto, se percibe en la trayectoria joánica una historia de amores y odios con el judaísmo. Ante este hecho, la crítica

[81] La aportación de E. Käsemann es mucho más importante de que lo que ha parecido a muchos exegetas; su obra *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983, original de 1966) fue inicialmente calificada de material inflamable o explosivo por R. Schnackenburg en BZ 13 (1969) 143. Lo que resulta interesante es la continuidad y, al mismo tiempo, la oposición frontal a Bultmann; esta actitud paradójica confiere a sus trabajos una especial agudeza, cf. *Actualidad Bibliográfica* 11 (1974) 263-274; ibíd. 21 (1984) 42-43, así como la introducción que escribí al *Testamento de Jesús* (Salamanca 1983) 9-17.

[82] Contribuye a ello un descubrimiento paralelo al de Qumrán. En 1947 se descubrió en Nag Hammadi, cerca de Khenoboskion, el lugar donde Pacomio fundara sus monasterios en el siglo IV, una biblioteca gnóstica. Los escritos, en su mayor parte obras traducidas del griego al copto, son significativos, porque en algunos casos utilizan, citándolo, el evangelio de Juan. Algunos textos se hallan traducidos al castellano, cf. J. Leipold / W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, II (Madrid 1975, traducción de la segunda edición alemana de 1970) 370-410.

[83] Puede verse el boletín de *Actualidad Bibliográfica* de 1977.

[84] Bajo el influjo de la hipótesis de J.L. Martyn, expuesta en las cuestiones abiertas (pp. 139-140); cf. también *Actualidad Bibliográfica* 11 (1974) 274-280; esta línea es la que mayores avances ha hecho en estos últimos años. Puede verse lo que hemos dicho en las cuestiones abiertas (pp. 145-149), sobre la comunidad.

[85] Una aportación reciente y especialmente relevante en este sentido la tenemos en la obra de J. Ashton *Understanding the Fourth Gospel*, que hemos citado en la nota 24 *supra*, especialmente 205-206.236-237; en general todo el capítulo sobre el dualismo, 204-237.

literaria se pregunta si no será posible detectar diversos niveles literarios en el mismo texto de Jn, aun reconociendo su gran personalidad. Aquí sobresale la íntima relación del evangelio con las llamadas cartas joánicas. Aspecto que veremos un poco más despacio al hablar de las cartas.

Aparte de estos desarrollos, es preciso recordar que en los últimos 40 años se han publicado numerosos comentarios a Jn que reflejan muchos de los trazos de la historia de la investigación que hemos resumido. El apartado siguiente sobre la bibliografía será el momento de exponer algunas de estas aportaciones. Y, por otra parte, cabe recordar el ingente número de monografías sobre el texto de Jn que han ido iluminando aspectos ya mencionados. Finalmente, hay obras de un cierto carácter totalizante, con pretensión de haber alcanzado un grado de comprensión importante de la teología joánica y que dejamos también para el apartado de bibliografía.

III. BIBLIOGRAFÍA

La breve bibliografía comentada que se ofrece a continuación tiene como objetivo dar una orientación sobre algunas de las obras que existen, fundamentalmente en castellano, y que pueden ayudar a ampliar temas que sólo han podido ser tratados a nivel introductorio. Al final, daremos información de algunas de las obras, que juzgamos continúan siendo fundamentales para el estudio actual del evangelio de Juan. Sin embargo, conviene empezar por alguna información bibliográfica más general.

Dividimos la información bibliográfica en cinco apartados, dedicados respectivamente a estudios bibliográficos, introducciones, comentarios, obras generales de teología joánica y obras importantes para la interpretación del evangelio de Juan. En algunos casos, cuando ya se haya comentado la obra en el capítulo dedicado a la historia de la investigación, nos limitaremos a hacer referencia a lo que allí se dijo.

1. Estudios bibliográficos

E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth*

Gospel, Analecta Bíblica 32 (Roma 1967); se trata de una bibliografía casi exhaustiva de lo publicado sobre Jn en las fechas señaladas. Especialmente útil por la clasificación y los índices.

G. van Belle, *Johannine Bibliography – 1966-1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* (Lovaina 1988); continúa el trabajo de Malatesta, siguiendo un sistema prácticamente idéntico.

R. Rábanos Espinosa / D. Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis* (Madrid 1990); cubre casi el mismo período que la obra anterior. Es una bibliografía ampliamente comentada, con una introducción y balance (13-40). Está principalmente ordenada por temas (43-624) y luego sigue el orden de los capítulos y versículos (Jn en 627-665). Cita algunas aportaciones que no están en van Belle.

Me permito señalar dos balances, realizados por el mismo autor, pero que resultan sumamente interesantes y ayudan a situar al estudiante ante la reciente trayectoria de la exégesis joánica: R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel* (Minneapolis 1975); es un balance de la bibliografía fundamental entre 1965 y 1974; resulta interesante en la medida en que da cuenta de las grandes líneas de investigación de aquellos años; íd., *The Fourth Gospel: A Report on Recent Research*, en ANRW II, 25.3 (Berlín/Nueva York 1985) 2391-2480; es una continuación del trabajo anterior, sumamente útil por su visión de conjunto.

Quisiera subrayar, finalmente, un boletín bibliográfico extraordinario que apareció hace ya algunos años, pero que continúa siendo muy útil. El autor aprovecha la ocasión para insinuar su propia contribución; se trata de H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium, Theologische Rundschau* 39 (1974) 1-69; 222-252; 289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-135. El boletín está inconcluso; la última entrega se vio interrumpida por la publicación de un boletín de J. Becker en la misma *Theologische Rundschau* 47 (1982) 279-301; 305-347, pero su extensión ya da una idea de la amplitud de trabajos existentes.

2. *Introducciones*

Los grandes comentarios (R. Schnackenburg, R.E. Brown, J. Blank, C.K. Barrett) tienen todos una introducción que resulta una información más que suficiente, pero que muchas veces contiene demasiados datos para un estudiante que quiera entrar en contacto con este evangelio. Sin embargo, pueden ser una buena introducción a la amplia problemática presente en los estudios actuales sobre Jn. Aparte de estas introducciones a los grandes comentarios, pueden ser útiles las siguientes obras:

E. Cothenet, *El cuarto evangelio*, en A. George / P. Grelot, *Intro-*

ducción crítica al Nuevo Testamento, II (Barcelona 1983) 201-377; es una introducción clásica, puesta al día y con mucha información bibliográfica. Del mismo, cf. *Evangelio según Juan*, en la obra en colaboración *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985, original de 1984) 17-158.

J.-O. Tuñí, *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana muy especial* (Bilbao 1988); se trata de una presentación a grandes rasgos de los aspectos más peculiares y característicos del Jn y de las cartas; Íd., *El testimoniatge de l'evangeli de Joan*, 2 vols. (Barcelona 1980); hay traducción castellana: *El Testimonio del evangelio de Juan* (Salamanca 1983); una obra que hemos seguido fundamentalmente en esta introducción.

B. Vawter, *Evangelio según San Juan*, en el *Comentario Bíblico S. Jerónimo* IV (Madrid 1972, original de 1968) 399-416 (introducción); es una sencilla y breve introducción a los aspectos más importantes de Jn.

3. *Comentarios*

J. Blank, *El Evangelio según Juan*, 4 vols. (Barcelona 1980-1983, los originales son de 1977-1980); forma parte de la colección «El Nuevo testamento y su mensaje», pero se trata de una obra que presta mucha más atención al trabajo exegético que la mayoría de obras de esta serie; J. Blank no necesita ser recomendado: su contribución a la exégesis joánica con su tesis *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo B. 1964) continúa siendo válida.

R.E. Brown, *El Evangelio según Juan*, 2 vols. (Madrid 1980, originales de 1966-1971), sigue siendo un buen comentario, con un interés especial por la relación de la obra joánica y la tradición judeocristiana, especialmente la tradición sinóptica. Resulta muy sugerente por su hipótesis de cinco estadios en la redacción del evangelio; sin embargo, esta hipótesis juega un papel muy reducido en el comentario. En cada sección tiene notas exegéticas y, luego, un comentario global.

X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio según Juan*, 2 vols. (Salamanca 1990-1992, originales de 1987-1990); falta el tercer volumen, que se ha convertido en dos. El comentario de Léon-Dufour sigue la propuesta programática de 1954 en *Actualité du quatrième évangile*, NRT 76 (1954) 449-468; pero la intuición básica es de 1951, cf. RechSR 39 (1951) 155-175. Se trata de leer el evangelio en dos niveles de comprensión: el que hace referencia a la vida de Jesús (clave fundamentalmente judía) y el que hace referencia a la vida de la comunidad joánica (clave cristológica); la intuición de fondo resulta más incisiva que la lectura que hace Léon-Dufour. Es una obra interesante,

con muchas interpretaciones nuevas y sugerentes; una buena obra de consulta.

J. Mateos / J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid 1979); comentario sugerente e interesante por muchos conceptos, pero muy desigual en sus interpretaciones. Lectura estrictamente sincrónica y teológica de Jn; la historia del texto, según los autores, es irrelevante para la comprensión teológica del mismo. Es un comentario que sigue una línea exegética bastante apartada de las actuales líneas de interpretación.

R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, 4 vols. (Barcelona 1980-1986, originales de 1965-1984); un muy buen comentario que, sin embargo, acusa el paso del tiempo. Por una parte, el interlocutor más directo de Schnackenburg es la cuestión gnóstica (cf. Bultmann); en este sentido es interesante y agudo. Pero el trabajo de crítica literaria no es objeto de la atención que merece y de hecho el tercer volumen le da mucha más importancia que el primero. Tiene un cuarto volumen con diversas aportaciones de Schnackenburg entre 1975 y 1983.

4. *Obras generales de teología joánica*

E. Käsemann, *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983, original de 1966); se trata de una provocativa aportación de Käsemann: Jn ha llevado la cristología a un nivel tan elevado que la humanidad de Jesús desaparece. El evangelio de Juan sería una obra que entró en el canon de los libros inspirados «errore hominum et providentia Dei». Con todo, es una obra mucho más seria de lo que parece, y continúa siendo un interlocutor válido de cara a una lectura e interpretación del evangelio; tal vez precisamente a causa de su visión muy unilateral de Jn.

R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983, original de 1979); un ensayo que pretende volver a trazar la historia de la comunidad joánica. Leído como continuación de su comentario, es ilustrativo de la trayectoria de este grupo cristiano y de sus vaivenes hasta la mitad del siglo II. Es una obra que puede incluso ser introductoria al estudio del evangelio de Juan y de las cartas. Puede completarse con el capítulo dedicado a Jn en su obra posterior: *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986, original de 1984) 85-100.

K. Wengst, *Interpretacion del Evangelio de Juan* (Salamanca 1988, original de 1981); el autor, en el decurso de la preparación de un comentario a las cartas, se interesó por la forma como el contexto pudo haber influido en la presentación cristológica de Jn; el subtítulo de la obra original es mucho más indicativo que el título de la traducción: «el lugar histórico donde se escribe el evangelio de Juan co-

mo clave de su interpretación». La obra es, además, un buen resumen de las aportaciones teológicas de los años 1970. Las notas son de una información bibliográfica muy notable, especialmente del área de habla alemana.

J.-O. Tuñí, *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica* (Salamanca 1987); la exégesis de Jn, por lo menos a partir del comentario de R. Bultmann, ha basculado entre la interpretación basada en criterios literarios, estilísticos y culturales, por un lado, y la dinámica teológica por otro. Esta obra intenta dar con el meollo cristológico de la confesión de la comunidad, lo cual –así se propugna en la obra– tendría más fuerza que los condicionantes culturales, sin pasarlos por alto.

5. *Obras especialmente importantes*

W. Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, SGV XXXVII (Tubinga/Leipzig 1903); se trata de una reducida obra, con un valor notable: un producto maduro de la *Religionsgechichtliche Schule* que ha revivido en planteamientos actuales como el de J.L. Martyn, *History and Theology*, y que muestra la penetración de la exégesis de hace prácticamente un siglo.

E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, edición de F.N. Davey (Londres 1940); obra extraordinariamente equilibrada, con profunda penetración en la teología de Jn. Por otra parte, obra característica de la exégesis anglosajona, aunque esta vez con notable influjo de teología bartiana. Publicada póstumamente por F.N. Davey, tiene algunos capítulos introductorios sencillamente magníficos, aunque no todos son de Hoskyns, pues algunos se deben al editor.

R. Bultmann, *Johannesevangelium*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (Tubinga [3]1959) 840-850; es un buen resumen de la aportación de su comentario; véase lo dicho sobre Bultmann en la historia de la interpretación (*supra* pp. 160-162).

C.H. Dodd, *Tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978, original de 1963); trabajo de estudio de textos evangélicos con posible relación con Jn. Una obra de madurez, que depende de los planteamientos históricos de la época, pero que continúa siendo válida. La conclusión es que Jn no depende literariamente de los evangelios sinópticos. La obra de Dodd *Interpretación del cuarto evangelio* ya ha sido comentada en la historia de la interpretación (cf. *supra* p. 150).

J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville [2]1978). Puede verse el resumen de su aportación en las cuestiones abiertas (cf. *supra* pp. 139-140).

W.A. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*,

JBL (1972) 44-72; se trata de un artículo sumamente penetrante de W.A. Meeks –que hizo su tesis doctoral sobre las tradiciones de Moisés y Jn; cf. *The Prophet King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden 1967)–, en el que no solamente intenta situar el punto focal de la cristología joánica, sino que subraya el papel fundamental del texto de Jn en el marco de la comunidad: la función del texto de cara al lector.

J. Bühner, *Der gesandte und sein Weg im vierten Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtliche Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgechichtliche Entwicklung* (Tubinga 1977); obra que marca una cierta inflexión en los estudios joánicos, en la medida en que se aparta, en un tema aparentemente gnóstico, de las referencias extrajudías y busca el *humus* fundamental de Jn en las tradiciones apocalípticas y rabínicas. Es una aportación de mucho peso y aleja bastante del horizonte de interpretación de Jn el mito del redentor gnóstico.

T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus»* (Neukirchen 1984); obra interesante por muchos conceptos: por los finos análisis de los discursos de despedida, por la alternativa al callejón sin aparente salida de la oposición Bultmann-Käsemann y, finalmente, por llevar más allá la hipótesis de Meeks sobre la función pragmática del texto en el seno de la comunidad. El capítulo final en el que plantea la salida a la oposición Bultmann-Käsemann es de una agudeza notable.

IV. EJERCICIOS

Proponemos, al final de este capítulo, una breve selección de ejercicios, que completan los ya propuestos como conclusión de distintos apartados anteriores. En este caso se trata de ayudar a analizar tres pasajes de Jn, procurando guiar el método de trabajar con el texto y sugiriendo observaciones para ello.

1. Estudio de Jn 2,1-12: las bodas de Caná

1) Leer el texto, teniendo en cuenta su contexto anterior (1,35-51, sobre todo 1,50b: «verás cosas más grandes que ésta» y 1,51) y posterior (2,13-22), mirando de descubrir qué aportan para la comprensión del texto.

2) Buscar, con ayuda de una concordancia, los lugares de Jn (se puede ampliar, luego, al resto del Nuevo Testamento) en los que aparecen las palabras *semeion*, *hora*, *doxa* y *pisteuo/pistis*, teniendo en

cuenta, con ayuda de una concordancia y/o un diccionario, su trasfondo veterotestamentario y significado.

3) Buscar, con ayuda de un diccionario bíblico, el significado (¿simbólico?) del tercer día, del agua, del vino, de las tinajas de piedra para la purificación y de las bodas, mirando si ello da pistas para la interpretación de este signo.

4) Mirar en una concordancia dónde aparece en la Biblia la fórmula *ti emoi kai soi*; cf. según el texto de los LXX, Jue 11,12; 1 Re 17,18; 2 Re 3,13; 2 Cr 35,21 (subraya que las dos partes ¡no tienen nada en común!) y Mc 1,24 / Lc 4,34; 5,7 / Lc 8,28 (¡los demonios lo dicen a Jesús!). Teniendo en cuenta los textos de Jn que hablan de la relación de Jesús con la voluntad del Padre (cf. también Lc 2,49) y el significado de la fórmula «todavía no ha llegado mi hora», en relación con la *elevación* de Jesus, como máxima revelación del ser de Jesús, tratar de dilucidar el significado de esta expresión. ¿Cuál es el papel de María en esta perícopa?; comparar sus palabras «haced todo lo que él os diga» con Éx 19,8; cf. 24,3-7.

5) Tratar de descubrir la estructura interna de la perícopa y si parece válida la propuesta de estructura paralela:

A. Situación inicial (necesidad expresada): v. 3
B. Revelación cristológica (llegada de la hora): v. 4
C. Reacción (de la madre: de fe): v. 5
A'. Situación transformada (necesidad colmada): vv. 6-10
B'. Revelación cristológica (vieron la gloria): v. 11a
C'. Reacción de los discípulos (de fe): v. 11b

6) Confrontar los resultados del propio análisis con un comentario científico, p.ej. Schnackenburg, Brown o Blank.

2. *Estudio de Jn 10,1-18: el buen pastor*

1) Situar la perícopa en el marco de Jn 7-10 y ver la posible relación de la perícopa con el enfrentamiento entre Jesús y los judíos.

2) Comparar Jn 10,1-18 con Ez 34 y buscar en una concordancia bíblica los lugares en los cuales aparece el motivo del pastor.

3) Ver en un diccionario el significado de alegoría, parábola y enigma; notar que en 10,6 Jn utiliza la palabra *paroimia*; cf. Jn 16,15.29 y también Eclo 39,3; 47,17 y tratar de dilucidar por qué Jn llama «enigma» a lo que ha dicho en los vv. 1-5. Para ello procurar descubrir la estructura concéntrica de los vv. 1-5, teniendo en cuenta qué es lo que hace el pastor (entrar y salir) y lo que hacen las ovejas (¡sólo las ha-

ce salir!) y, con ayuda de una concordancia, ver lo que significa la palabra *aule* (¡y no *hepaulis*, que es la palabra técnica para «aprisco»; cf. Nm 32,16.36!), que en LXX suele significar el vestíbulo ante el tabernáculo o el Templo (cf. Éx 27,9; 2 Cr 6,13; Sal 99,3s; cf. también Jn 18,15). ¿A qué se refiere Jn cuando en 10,16 afirma Jesús que tiene otras ovejas que no son de *este* redil (*aulé*)?

4) Analizar Jn 7-10 y, teniendo en cuenta su género literario, intentar dilucidar su significado y en qué sentido hay que interpretar aquí que Jesús es *la puerta* de las ovejas?; cf. también Jn 14,6.

5) Analizar 10,11-18, teniendo en cuenta el trasfondo del significado del pastor en el Antiguo Testamento (cf. Ez 34,23; Sal 23). Intentar descubrir la estructura del pasaje (11-13.14-15.16.17-18). Ver cómo Jn subraya que el pastor «expone su vida» (cf. 10,11b.15.17.18b). ¿Cómo hay que interpretar *conocer* en los vv. 14s, en el marco del cuarto evangelio? (ver para ello unas concordancias)? Procurar descubrir la estructura quiástica de los vv. 17s y ver cómo ayuda a interpretar este fragmento, que es el punto culminante del discurso (cf. también 3,16 y 5,26).

6) Confrontar el resultado del estudio con I. de la Potterie, *El buen pastor*, en Íd., *La verdad de Jesús* (Madrid 1978) 54-88.

3. *Estudio de 18,28-19,16a: juicio ante Pilato*

1) Ver cómo el pasaje está muy bien estructurado en siete escenas, de estructura concéntrica: 18,28-32; 18,33-38a; 18,38b-40; 19,1-3; 19,4-7; 19,8-11; 19,12-16a. Para ello ver el lugar, los personajes y el tema de cada una de las escenas y cómo el movimiento de la escena viene determinado por los cambios de lugares (fuera o dentro del pretorio).

2) Ver los temas teológicos fundamentales que destacan en el pasaje. En primer lugar, la *crisis* o juicio del mundo (explicado en clave de ironía joánica): las continuas idas y venidas de Pilato entre los judíos y Jesús, unido a la indecisión que se refleja en sus palabras, son indicio de la situación de Pilato entre el mundo de arriba (Jesús) y el de abajo (los judíos), sin poder decidirse en favor de la verdad (18,37s). Ver en estas escenas (a la luz de 3,14-21) quién es realmente el acusador, quién el juez y quién triunfa realmente (si para Jn la cruz de Jesús es vista como un trono y la cruz como su *exaltación*: cf. 3,14; 8,28; 12,32s). Buscar en una concordancia todos los lugares en los cuales aparece la palabra *krísis* (juicio, discernimiento) en Jn. En segundo lugar estudiar el tema de la *realeza* de Jesús, observando el significado de las escenas 2ª, 4ª y 6ª y las veces en las cuales Jesús es denominado «rey» (cf. 18,33.37.39; 19,3.12.14.15; cf. también 19,19). En tercer lugar, estudiar el tema de la *inocencia política* de

Jesús, observando cuántas veces Pilato constata aquí la inocencia de Jesús (cf. 18,38; 19,4.6.12) y el significado de las escenas 3ª y 5ª.

3) Interpetar Jn 18,33-38a: ¿en qué sentido afirma Jesús que su reino no es *de* (cf. 3,31; 8,23; 16,28; 15,19; 17,26, comparándolo con 1,14; 8,12; 1,4.9) este mundo? Notar que no dice que *no está en este mundo* ¿Cómo hay que entender aquí la realeza de Jesús? ¿Qué malentendidos quiere excluir? Ver cómo Jn lo concentra todo cristológicamente.

4) Confrontar los resultados del análisis con lo que indica algún comentario, p. ej. el de Brown [86].

[86] Puede verse también X. Alegre, «*Mi reino no es de este mundo*» *(Jn 18,36). Conflictividad de la existencia cristiana en el mundo según el cuarto evangelio*, EstE 54 (1979) 499-525.

Parte segunda
LAS CARTAS DE JUAN
por
Josep-Oriol Tuñí

Capítulo V
LAS CARTAS DE JUAN

I. CONTEXTO LITERARIO Y AMBIENTAL

Las llamadas cartas de Juan son escritos íntimamente relacionados con el evangelio de Juan. De hecho, la cercanía y las afinidades literarias y teológicas entre las cartas y Jn, sobre todo 1 Jn, han sido percibidas desde los primeros siglos. Dionisio de Alejandría ya notaba, a mitad del siglo III, la íntima relación entre 1 Jn y Jn, y la contraponía a la relación mucho más extrínseca de Jn con el Apocalipsis [1].

En estos últimos años, a partir sobre todo de los setenta, la relación ha entrado en una nueva etapa. La crítica ha ido descubriendo una clara «trayectoria» en los escritos joánicos y, al ir percibiendo una relación más intrínseca entre Jn y las cartas (sobre todo 1 Jn y 2 Jn), el estudio de estos documentos se hace con una mayor interdependencia. Pero no en el sentido de «mezclar» Jn y las cartas, como si constituyeran un corpus doctrinal estrictamente homogéneo, sino más bien en la medida en que la aportación de las cartas ayuda a clarificar y a profundizar aspectos de Jn que han resultado menos maduros y acabados. Y esto contribuye a delinear con mayor nitidez tanto la doctrina que contienen estos documentos como los pasos de esta tradición cristiana tan peculiar.

Vamos a hacer una introducción a las cartas como documentos en continuidad con el núcleo fundamental de la tradición cristiana que presenta Jn, pero con una ventaja: es más que probable que 1 Jn y 2 Jn se hayan escrito cuando el evan-

[1] Hay que recordar, sin embargo, que, según Eusebio (*Historia Eclesiástica* 7, 25,7-8), Dionisio está interesado en demostrar que el Apocalipsis no es obra del mismo autor que Jn y las cartas.

gelio aún no había alcanzado su forma definitiva. Conviene recordar que Jn se escribe en varias etapas y que los últimos retoques al núcleo fundamental fueron, probablemente, poco importantes y sólo se añadieron al evangelio, cuando éste ya había alcanzado una forma sensiblemente idéntica con la forma definitiva que ha llegado hasta nosotros. En este sentido, resulta menos urgente la clarificación de si Jn se escribió por entero antes que las cartas. Y podemos dar por supuesto que el núcleo fundamental de Jn es anterior a las cartas, sin necesidad de bajar a más detalles.

Nuestra introducción se centrará primero en 1 Jn y 2 Jn, aunque hablaremos fundamentalmente de 1 Jn [2]. Conviene situar estos escritos para analizar mejor su mensaje fundamental. Éstos serán los tres apartados que les dedicaremos: situación en que se escriben las cartas; doctrina cristológica; vida cristiana.

3 Jn presenta una problemática aparentemente diversa. La trataremos, por tanto, aparte. Hay que tener en cuenta, además, que esta brevísima nota tiene poco contenido doctrinal explícito, aunque puede ser interesante atender a sus implicaciones doctrinales. Esto constituirá el cuarto apartado de esta breve introducción.

1. Relación literaria de 1-2 Jn con el evangelio

La mayoría de los escritos del NT son obras ocasionales, no tratados doctrinales. Aún más, la mayoría de los escritos del NT son obras fragmentarias que no pretenden tratar todos los aspectos implicados en las cuestiones que presentan. 1 Jn y 2 Jn son un buen ejemplo de ello.

Sin embargo, nos enfrentamos aquí con una dificultad parecida a la que presenta Jn. No tenemos constancia directa de la existencia y de las circunstancias que acompañaron su camino. Y, como es bien sabido, resulta menos fácil deducir de los mismos escritos las circunstancias en que se redactaron.

[2] 2 Jn es o bien un resumen de 1 Jn que se envía a otra comunidad, o bien una breve nota que da pie a 1 Jn. El mensaje fundamental es idéntico. Por eso hablaremos de ambos escritos al mismo tiempo. Conviene recordar, sin embargo, que 2 Jn es una verdadera carta, con autor, destinatario (una Iglesia o comunidad), saludo inicial y despedida. 1 Jn no tiene ninguna de estas características. Para el género literario de 1 Jn, ver cuestiones abiertas (pp. 199-201).

Sin embargo, hay suficientes datos para poder situar debidamente la aportación cristológica y la exhortación de 1 Jn. Con todo, antes de entrar a describir las circunstancias que motivan estas cartas, conviene decir una palabra introductoria acerca del tenor literario que las caracteriza.

El estilo y el lenguaje de estos escritos resultan notablemente cercano a Jn. Se aprecia el mismo estilo que en el evangelio: estilo directo, sencillo y con una sintaxis muy elemental. Las frases se enlazan con la conjunción *kai* o son simplemente yuxtapuestas. Hay pocos verbos compuestos.

1 Jn tiene un total de 350 vocablos distintos. Comparado con Jn, es un escrito más llano, si cabe (la extensión es aproximadamente 1/5 parte). El tono directo y familiar es lo más característico. Lo cual no quiere decir que resulte siempre fácil comprender qué se quiere decir con las frases sencillas y directas. A veces resulta difícil de comprender precisamente a causa de su aparente sencillez.

Muchos de los términos cristológicos característicos de Jn se encuentran también en 1 Jn: *logos* (aplicado a Jesús: 1,1), *aletheia* (verdad, dicho del Espíritu: 5,6), *monogenes* (aplicado a Jesús: 4,9), *soter* (salvador, predicado de Jesús: 4,14), se habla de la *sarx* (condición humana: 4,2; 2 Jn 7) de Jesús, de que dio la vida por los hombres (*tithenai ten psykhen:* 3,16). Aparecen vocablos muy específicos de Jn: conocer (*ginoskein*), testimonio (*martyria*), dar testimonio (*martyrein*), padre (dicho de Dios: *pater*), mundo (*kosmos*), guardar (*terein*), permanecer (*menein*), manifestarse (*phanerothenai*). Más aún, algunas expresiones muy típicas y semitizantes aparecen sólo, dentro del NT, en Jn y en 1 Jn: tener un pecado (*ekhein hamartian*), hacer la verdad (*poiein ten aletheian*), quitar el pecado (*airein ten hamartian*), hacer lo mejor (*poiein ta aresta*), ser de la verdad, ser de Dios, ser del mundo, etc.

El conjunto es bastante definitivo para postular una cercanía innegable. Sin embargo, también hay ausencias importantes de expresiones muy típicas o de vocablos característicos de Jn: faltan vocablos importantes como ley (*nomos*), gloria (*doxa*), glorificar (*doxadsein*), subir y bajar (*anabainein* y *katabainein*), elevar (*hypsoun*), juzgar (*krinein*), etc. Es verdad que muchos de estos vocablos tienen una justificación en el diverso género literario de uno y otro escrito. El aspecto narrativo de Jn no tiene posible paralelo con el tono didáctico y doctrinal de 1 Jn. Sin embargo, esta razón no es ni definitiva ni apodíctica. Muchos autores se inclinan por proponer un autor distinto del de Jn para 1 Jn [3].

[3] Sin embargo, ésta es una cuestión claramente abierta.

En conjunto podemos decir que 1 Jn es un escrito que se ha elaborado en el mismo círculo que Jn. No hay tampoco razones definitivas para negar la autoría de 1 Jn al mismo autor de Jn. Sin embargo, hemos podido ver que es muy difícil individuar al autor de este evangelio. Por ello, esta cuestión ha de quedar abierta, sin olvidar, con todo, la cercanía conceptual, mental y cultural de ambos escritos.

2. *Ambiente de 1 Jn y del evangelio*

a) El grupo secesionista

Una de las ausencias notables y sorprendentes en 1 Jn respecto del evangelio es el mundo judío: ni se hace referencia alguna a los judíos, ni a las autoridades judías, ni al templo o a las fiestas judías, ni tampoco a costumbres o tradiciones. Aspectos que, como hemos visto al hablar de Jn, resultan muy importantes para comprender el mensaje del evangelio. Más aún, en 1 Jn no se cita nunca el AT, con la excepción de la referencia a Caín en 1 Jn 3,15. Estos pocos datos son demasiado significativos para pasarlos por alto. El marco de la discusión con la sinagoga no juega papel alguno en 1 Jn.

En cambio, 1 Jn muestra un tono y unos fragmentos claramente polémicos. Hay un grupo de oponentes a quienes se dedican epítetos que en Jn se aplicaban a los judíos: hijos del diablo (3,8.10; cf. Jn 8,44), los que realizan el pecado escatológico (3,4-5; cf. Jn 8,34), mentirosos (2,4; cf. Jn 8,44), asesinos (3,15; cf. Jn 8,44). A estos epítetos hay que añadir otros, no menos duros, calificando al grupo como falsos profetas (4,1), anticristos (2,18 y 4,1; 2 Jn 7), seductores (2 Jn 7; cf 1 Jn 1,8; 2,26; 3,7). Se llega a afirmar que no hay que rogar por ellos (5,15-17), ni saludarlos, ni menos aún recibirlos en casa (2 Jn 10-11). Este conjunto apunta a un grupo definido, que ha estado en relación con la comunidad hasta hace poco: «han salido de entre nosotros, pero no eran de los nuestros, porque, si hubieran sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros. Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros» (2,19). Este texto aporta una serie de matices sobre el grupo secesionista que hemos dë ver más de cerca.

En primer lugar, el grupo ha pertenecido a la comunidad joánica; «no eran de los nuestros» implica que estaban en la comunidad, como de hecho lo dice el texto: «han salido de en-

tre nosotros»; pero ya había indicios de que no estaban en plena comunión con los seguidores del autor de 1 Jn (cf. 1,3-4). Sin embargo, hay aquí una indicación de mucho valor: el grupo secesionista tendrá muchas cosas en común con el autor de 1 Jn. Por decirlo de alguna manera, pertenecen a la misma tradición.

Un segundo matiz interesante de este texto (2,19) es que la secesión ha tenido lugar hace poco tiempo: «pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros». El «todos» es probable que haga referencia a que un grupo de los secesionistas no se ha marchado. En una palabra, la dureza de los epítetos, que hemos recordado antes, apunta a una situación verdaderamente dramática para la comunidad.

Pero, además, «no todos *son* de los nuestros», en presente. Si la división hubiera sido cosa del pasado, ni tendríamos la agresividad que muestra la carta contra el grupo, ni se nos hablaría de la actualidad del problema: «hijitos, es la última hora y tal como habéis oído que ha de venir el anticristo, he aquí que ahora muchos anticristos han aparecido. De lo cual deducimos que es la última hora» (2,18).

El grupo secesionista tiene mucho en común con el autor de 1 Jn, es un grupo relativamente numeroso (4,5), que se ha separado de la comunidad joánica y que, probablemente, tiene todavía relación con la misma. De aquí la urgencia de 1 Jn, su tono directo. 1 Jn es un escrito que «sabe» que va a ser conocido por los secesionistas. La argumentación es de tales características, que dice a los que se han quedado lo que quiere que lean los que se han marchado. No resulta tan claro que esto se haga posible porque el grupo que se ha marchado viva o no en la misma ciudad que la comunidad joánica, pero es probable que haya sido así [4].

b) Doctrina de los secesionistas

Hay una serie de frases que 1 Jn introduce de forma parecida («si alguno dice...»; «si decimos...») y que reflejan las opiniones de los que han abandonado la comunidad. Vamos a reproducirlas, porque serán la base para vislumbrar cuál es la doctrina de este grupo al que 1 Jn opone su enseñanza:

[4] R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983) 95-96.

- afirman que tienen comunión con Dios (1,6),
- que no tienen pecado o no cometen pecado (1,8.10),
- que conocen a Dios (2,4),
- que están en él (Dios) (2,6),
- que están en la luz (2,9),
- que aman a Dios (4,20).

No nos ha de sorprender que estas afirmaciones sean comunes con las del autor de 1 Jn [5]. Ya hemos indicado antes que ambos grupos han pertenecido a la misma comunidad y tienen la misma tradición cristiana, la de Jn. Más aún, es muy probable que los adversarios continúen considerándose cristianos. Lo que sí hemos de subrayar es que todas estas afirmaciones, que el autor de 1 Jn atribuye a los secesionistas, ignoran a Jesús. Podrían atribuirse perfectamente a una comunidad teísta que celebra la salvación y da gracias a Dios por ella. Hay aquí una fuerte connotación de piedad intimista e individual: lo que resulta importante para los adversarios es que –dicen– han logrado una relación fuerte y estable con Dios. El papel de Jesús en este logro no les interesa [6].

Una de las afirmaciones de los secesionistas es que aman a Dios (4,20). Tanto la respuesta que da 1 Jn («si alguno dice que ama a Dios y no ama al hermano, miente. Porque el que no ama al hermano que ve, no puede amar a Dios a quien no ve»), como lo que nos dicen otros pasajes de 1 Jn acerca de la actitud negativa de los secesionistas respecto de la «guarda de los mandamientos» (cf. 2,3-4), hace que debamos concluir que este grupo no considera importante el amor al hermano. Porque, si bien es posible que *hablen* del amor al hermano («que

[5] No ha de desconcertar al lector que 1 Jn atribuya a los secesionistas la afirmación de que «no tienen pecado» (1,8.10) y después diga que «el que ha sido engendrado por Dios no peca ni puede pecar» (3,9). Los matices de las frases son significativos; cf. J. Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (Montana 1977); I. de la Potterie, *La impecabilidad del cristiano según 1 Jn 3,6-9*, en *La Vida según el Espíritu* (Salamanca 1967) 203-224; Íd., *El pecado es la iniquidad (1 Jn 3,4)*, en ibíd., 67-86.

[6] Pueden verse mis trabajos *Motivacions ètiques de 1 Jn: 1 Jn i el Jesús històric, Revista Catalana de Teología* 4 (1979) 285-308, cita de la p. 295; «*Creer en el amor*» *(1 Jn 4,16a): Creer-amar en 1 Jn*, en X. Alegre y otros, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18)* (Santander 1986) 53-81.

nuestro amor no sea de frases y palabras, sino de obras que son fruto de la verdad», 3,18), no obstante, no practican el amor («si un hombre tiene la vida resuelta en este mundo y contempla sin entrañas cómo su hermano pasa necesidad, ¿cómo es posible que habite en su corazón el amor de Dios?», 3,17). Es decir, es posible que los secesionistas tengan una doctrina ortodoxa sobre el amor. El problema está en que esta doctrina no se traduce en hechos. De ahí que la forma en que, según parece, se vive el amor en el grupo de los disidentes sea también puramente individualista: *dicen* que aman a Dios y *dicen* también que es preciso amar al hermano. Pero, de hecho, no actúan solidariamente con los demás.

Hasta aquí una breve y sucinta presentación del grupo que ha abandonado la comunidad. La respuesta del autor de 1 Jn va a profundizar en la tradición de la comunidad joánica y va a apelar al meollo de esta tradición, para responder a la doctrina de los que se han marchado: la cristología. Ello nos dará ocasión de presentar la cristología de 1 Jn.

II. CRISTOLOGÍA DE 1-2 JN

La tradición cristológica en que han vivido tanto los secesionistas, como el autor de 1 Jn, nos ha sido transmitida en el evangelio de Juan. La cristología que constituye el meollo de Jn fue madurando poco a poco, como ya hemos visto. Sin embargo, lo que provoca la oposición de la sinagoga es precisamente la elevada cristología que confiesa que Jesús es Dios. Por tanto, en el momento en que se escriben las cartas, esta etapa ya ha pasado. Como hemos dicho antes, no se percibe eco alguno de la dura polémica con la sinagoga, que marca uno de los puntos álgidos de la presentación de Jesús en Jn.

Ahora bien, conviene recordar que la elevada cristología de Jn se presta a una interpretación minimalista de la humanidad de Jesús. En efecto, la confesión de Jesús que presenta Jn acentúa de tal forma los trazos celestiales del Jesús joánico, que tiene el peligro de convertir la figura del Mesías-Hijo de Dios (20,31; cf. 11,27) en un ser angélico, un enviado celestial que no habría asumido verdaderamente la realidad humana. Su aparición habría sido fulgurante y definitiva, una verdadera teofanía. Pero la realidad humana de Jesús habría desaparecido con la presencia de una divinidad omnipotente.

Que esta interpretación de Jn es posible lo demuestra la historia de la exégesis del evangelio, que tiene ejemplos desde el siglo II –el comentario del gnóstico Heracleon que conocemos a través de Orígenes– hasta nuestros días. Todavía hay autores que defienden que el Jesús joánico es un Dios que se pasea por la tierra, que aparenta ser hombre, pero en realidad no lo es: «camina sobre las aguas, tiene sed pero no bebe, le llevan alimento pero no come; tiene un conocimiento del hombre que sobrepasa lo humano; discute con los hombres, pero sus palabras vienen de una distancia infinita, surgen de las profundidades del mundo celestial» [7].

Ésta es la interpretación de los secesionistas: la salvación ha venido mediante un enviado de parte de Dios. Pero este enviado no tenía que entrar plenamente en la esfera de lo humano: le ha bastado aparecer para dar a conocer el camino de la salvación. Su acción salvífica se dio fundamentalmente a través del anuncio salvífico. Ante esta interpretación, que puede legitimarse a través de múltiples textos de Jn [8], la presentación del autor de 1 Jn va a apelar a la tradición (¡qué otra cosa puede hacer!). Pero va a hacerlo subrayando los trazos que marcan la realidad terrena de Jesús, su condición humana, su apariencia palpable. Éste es el argumento fundamental de 1 Jn ante la cristología gloriosa de los que se han marchado. Veamos los trazos más importantes de la presentación cristológica de 1 Jn.

1. Frecuencia con que se habla de Jesús

El vocablo Jesús (*Iesous*) aparece 12 veces en 1 Jn y 2 en 2 Jn (1 Jn 1,3.7; 2,1.22; 3,23; 4,2.3.15; 5,1.5.6.20; 2 Jn 3.7). En 6 ocasiones el vocablo aparece solo, como sujeto o predicado de una frase. En 8 ocasiones aparece el nombre *Iesous Khristos*. Dos confesiones cristológicas hablan de Jesús como *Khristos* (2,22 y 5,1), es decir, como Mesías. La preponderancia del nombre sobre el título es clara.

[7] E. Käsemann, *El Testamento de Jesús* (Salamanca 1983).

[8] Es lo que hace K. Wengst en su obra *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Güterloh 1976), donde intenta sustanciar las afirmaciones de los secesionistas a través de textos de Jn, que pueden legitimar su toma de postura.

Pero la fecuencia se hace mayor si tenemos en cuenta que muchas veces –a pesar de la ambigüedad de algunos textos– se presenta a Jesús mediante un pronombre. Jesús es aquél (*ekeinos*) en seis ocasiones; *autos* (él) por lo menos en ocho textos. Citaremos algunos de estos textos, porque son muy significativos. Sobre todo, por el hecho de no haber sido literariamente preparados (no tienen antecedente gramatical) y muestran una familiaridad extraordinaria con la figura de Jesús:

– «los que afirman que están en él (Dios) deben comportarse como *aquél* se comportó» (2,26);

– «y todo el que tiene esta esperanza en él (Dios) se purifica como *aquél* es puro» (3,3);

– «ya sabéis que *aquél* se ha manifestado para suprimir el pecado, él que no tenía pecado» (3,5);

– «hemos conocido el auténtico amor en que *aquél* dio la vida por nosotros; por eso también nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16).

Pero no se agota aquí la presencia de Jesús en estas cartas. Hay otros títulos y apelativos que subrayan su papel o función: *ho huios* (el hijo, 6 textos), *ho huios tou theou* (el hijo de Dios, 7 textos), *ho huios tou patrou* (el hijo del Padre, un texto), *ho huios autou* (su hijo, 9 textos), etc [9]. Finalmente hay que recordar que, en consonancia también con Jn, el mismo nombre de Jesús es mencionado como objeto de fe y medio de perdón (2,12; 3,23; 5,13).

El conjunto ofrece una concentración cristológica por lo menos comparable con la que tenemos en Jn. No vamos a subrayar matices de títulos o de nombres. Lo que verdaderamente interesa es el sentido de esta presencia tan acusada; en una palabra, el sentido fundamental de la cristología de 1 Jn.

2. *Sentido de las afirmaciones sobre Jesús*

Hay una serie de indicios que confluyen en apuntar un sentido claro y definido para la cristología de 1 Jn. Veámoslas brevemente.

a) El sujeto de las confesiones

Las confesiones de fe de 1 Jn (y 2 Jn) tienen siempre como sujeto a Jesús:

[9] Pueden verse los textos y otros detalles en mi trabajo *Motivacions ètiques*, 288-289.

– «quién es el embustero, sino aquel que niega que Jesús es el Mesías» (2,22);

– «el que confiesa que Jesús es el hijo de Dios...» (4,15);

– «quien cree que Jesús es el Mesías...» (5,1);

– «quién vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el hijo de Dios» (5,5).

Ahora bien, las primeras confesiones cristianas subrayaban el predicado de la *homología*: Jesús es *el Mesías*, Jesús es *el Hijo de Dios*. Jesús era más cercano, más conocido. La sorpresa era que aquel Jesús a quien muchos habían visto era el Mesías esperado, el hijo del Altísimo. En cambio, en 1 Jn el acento se ha desplazado del predicado al sujeto. Es decir, que lo que se subraya en estas fórmulas no es que Jesús sea *el Mesías, el Hijo de Dios*, sino que precisamente quien lo es es Jesús. Lo muestran las aclaraciones a las confesiones:

– «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en la carne, es de Dios» (4,2);

– «Él, Jesucristo, ha venido por el agua y la sangre, no solamente en el agua, sino en el agua y la sangre» (5,6);

– «porque muchos embaucadores han salido al mundo, los que no confiesan a Jesucristo venido en la carne» (2 Jn 7).

Precisamente en este contexto hay que recordar la variante textual de 4,3: «todo espíritu que deshace a Jesús»; en vez del texto que ordinariamente tenemos en las traducciones: «todo espíritu que no confiesa a Jesús». A pesar de que hay una fuerte atestación en favor del segundo texto, sin embargo el primero debería de tener preferencia. El sentido, por lo menos, resulta fundamental: «no confesar a Jesús» es, en el fondo, «aniquilar a Jesús». Las confesiones nos dan, por tanto, una primera indicación clara del sentido que tiene la cristología: se trata de una afirmación sin ambigüedades de la realidad humana de Jesús, frente a quienes parecen negarlo.

b) Carácter salvífico de la muerte de Jesús

Un segundo aspecto que queremos subrayar es el énfasis en el carácter salvífico de la muerte de Jesús. Este tema, no ausente de Jn, adquiere aquí la categoría de tesis. Es la sangre de Jesús la que nos salva (1,7; 5,6.6.8); Jesús es víctima de propiciación por nuestros pecados (2,2; 4,10); Jesús es el que ha dado la vida por nosotros (3,16) y nuestros pecados son per-

donados a través de su nombre (2,12; cf. 3,23; 5,13), porque él ha venido para destruir las obras del diablo (3,8). No hay duda de que se trata de un aspecto que se quiere realzar con especial énfasis. Jesús fue un hombre como nosotros, que verdaderamente murió (1,7; 4,10; 5,6). Se podría decir, en una paráfrasis de Pablo: «si Jesús no ha muerto por nosotros, todavía estamos en nuestros pecados...» (cf. 1 Cor 15,17).

c) Sentido de la expresión «ap'arkhes»

Hay una fórmula característica de 1 Jn que se aplica a Jesús: *ap'arkhes*, desde el comienzo. Jesús, en 1 Jn, es también «el que era desde el comienzo» (1,1; 2,13.14). La referencia al prólogo de Jn resulta difícil de ignorar (Jn 1,1-2, pero aquí dice «en el comienzo»). Sin embargo, en 1 Jn el acento del «comienzo» es claramente el comienzo de la manifestación de Jesús. El primero de los textos citados lo muestra sin ambigüedad: «el que era desde el comienzo» (1,1) es claramente paralelo a «lo que hemos visto y lo que hemos oído» (1,2-3), y éste es precisamente el objeto de la proclamación: «os lo anunciamos» (1,3). La expresión *ap'arkhes* parece tener en 1 Jn un acento claro en el comienzo de la manifestación (1,2; cf. 3,5: «aquél se ha manifestado»; 3,8: «para esto se manifestó el Hijo de Dios»; 4,9: «en esto se manifestó el amor de Dios entre nosotros: en que envió a su hijo...»). También hay una referencia innegable al comienzo del anuncio de Jesús (3,11: «el anuncio que habéis oído desde el principio»), al comienzo del escuchar las palabras de Jesús y de ver sus acciones (2,24; 3,11; 2 Jn 6; cf. Jn 2,11 y, sobre todo, 15,27: «porque estáis conmigo desde el comienzo»).

La expresión, por tanto, parece que subraya inequívocamente que el objeto del anuncio cristiano es precisamente la manifestación visible y palpable de Jesús: su manifestación en la *sarx*, condición efímera y caduca; en una palabra, la vida de Jesús (es decir, ¡el evangelio!) [10].

3. *Conclusión: cristología de 1-2 Jn*

Estos tres apartados ilustran el sentido de la cristología de 1 Jn (y de 2 Jn). Se trata de una cristología aparentemente

[10] I. de la Potterie, *La notion de commencement dans les écrits johanniques*, en el homenaje a H. Schürmann, *Die Kirche des Anfangs* (Leipzig 1977) 379-403.

más primitiva que la de Jn. Sin embargo, el contexto nos hace comprender mejor el sentido de esta acentuación tan clara: se trata de recordar que todos estos datos ya estaban en la tradición joánica. En la introducción que hemos hecho a Jn los hemos tenido en cuenta. Por esto aquí no ha de sorprendernos la continuidad. Sin embargo, ésta no fue la línea de los que abandonaron la comunidad. La doctrina de 1 Jn se contrapone a una interpretación de la tradición joánica que niega el carácter salvífico de la vida y de la muerte de Jesús. Es aquí donde tiene su lugar la acentuada cristología de 1 Jn [11].

Hagamos una última consideración. La realidad de la confesión cristológica de Jn y de 1 Jn es la misma. La terrenalidad de Jesús, en uno y otro documento, es también idéntica. Y, sin embargo, estos documentos (Jn y 1 Jn) no han apelado al mismo género literario para subrayar la realidad humana de Jesús de Nazaret. Lo cual quiere decir, por lo menos, dos cosas: 1) que la vigencia y la importancia de la realidad humana de Jesús puede ser conmemorada de diversas formas; pero, además, 2) que una forma de hacerlo no es necesariamente mejor que la otra. Son simplemente diversas formas de apelar a la realidad humana del Jesús confesado. Y, en definitiva, lo que hemos dicho en esta breve presentación de la cristología de 1 Jn muestra que la forma concreta de hacer valer la realidad de Jesús de Nazaret dependerá de la situación y de las preguntas que queramos encarar, o de las que tengamos que contestar.

Es bueno recordar aquí que Jn subraya, más bien, la vertiente celestial de la confesión cristológica, sin olvidar la vertiente terrena. Como hemos visto, la agresiva oposición de la sinagoga obligaba a subrayar el origen celestial de Jesús, si se quería mantener la autenticidad de la confesión [12]. 1 Jn, en cambio, es un intento de defender la identidad terrena de Jesús frente a un grupo que, al subrayar la divinidad de Jesús, se olvidaba de su realidad humana. Son dos visiones que se iluminan y complementan. Como veremos, 1 Jn ha hecho un esfuerzo notable por preservar la identidad de la comunidad, a base de recordar y reafirmar la centralidad de la vida terrena de Je-

[11] Cf. mi trabajo: *L'evangeli de Joan, un evangeli herètic?*, en la obra conjunta *Quatre comunitats davant Jesús* (Barcelona 1985) 101-124.

[12] Cf. ibíd.

sús. En el fondo, es un problema que toca a la identidad misma del grupo. Porque la confesión de Jesús, como el que ha sido y es hombre, da a la comunidad su identidad más profunda y le proporciona un modelo de actuación.

III. LA VIDA CRISTIANA SEGÚN 1-2 JN

Si la primera argumentación que el autor de 1 Jn opone a los secesionistas es cristológica, hay un segundo aspecto de su respuesta que toca directamente a la vida cristiana: los que se han marchado no parecen dar importancia al amor a los hermanos, especialmente a los más necesitados (3,17). En el fondo, se les echa en cara no practicar el precepto fundamental del amor. Esto se hace patente en las contraposiciones que 1 Jn opone a las afirmaciones de los secesionistas. Veámoslas una por una:

– Los que se han marchado dicen que tienen comunión con Dios (1,6), pero en realidad caminan en la tiniebla. Caminar en la tiniebla es una descripción clara de no amar a los hermanos: «el que odia a su hermano, permanece en la tiniebla y camina en la tiniebla» (2,11).

– Los secesionistas afirman que no tienen pecado (que no pecan: 1,8.10). En realidad pecan, es decir, odian (no aman) al hermano: «el que odia a su hermano es un asesino y sabéis que ningún asesino tiene vida permanente en sí» (3,15).

– Los que han abandonado la comunidad dicen que conocen a Dios (2,4). La realidad es que no lo conocen, porque no practican el mandamiento de amar: «el que no ama no conoce a Dios» (4,8).

– Los que se han marchado dicen que están en él (Dios: 2,5), pero en realidad no están en él, porque no guardan el mandamiento: «El que guarda sus mandamientos está en él (Dios) y Dios en él» (3,24).

– Los que han abandonado la comunidad afirman que están en la luz (2,9), sin embargo están en la tiniebla, porque no aman a los hermanos: «el que ama a su hermano está en la luz... el que odia a su hermano está en la tiniebla y camina en la tiniebla y no sabe dónde va porque la tiniebla ha cegado sus ojos» (2,10-11).

– El último de los textos es el más elocuente: «si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso: porque el que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (4,20).

No deja de ser sorprendente que el autor de 1 Jn se limite a echar en cara a sus adversarios, los que han abandonado la comunidad, que no dan importancia al mandamiento del amor. Lo hace con una circularidad de argumentación que puede parecer un tanto superficial. Sin embargo, si analizamos el tema del mandamiento en 1 Jn, veremos que no hay circularidad, sino más bien concentración en lo verdaderamente esencial.

1. El amor

Se trata de uno de los temas mayores de este escrito. Una breve referencia estadística lo hace patente: 1 Jn utiliza el verbo amar (*agapan*) en 28 ocasiones (2 veces en 2 Jn). El evangelio, por su parte, lo utiliza en 18 ocasiones, la mayoría en los capítulos 13-21. Si tenemos en cuenta la diferencia de extensión, la cifra no deja de ser significativa. Pero todavía es más importante el contraste en el sustantivo *agape* (amor); 1 Jn lo usa 18 veces (2 veces en 2 Jn), en cambio Jn sólo lo usa en 6 textos. En conjunto, por tanto, estamos ante uno de los temas centrales de 1 Jn. Para muchos autores es el hilo conductor fundamental del escrito. ¿Qué dice fundamentalmente 1 Jn sobre el tema del amor? Resumimos su enseñanza a los trazos más característicos.

En primer lugar, el tema del amor es uno de los temas tradicionales de la comunidad, es objeto del anuncio que se ha transmitido desde siempre: «éste es el anuncio que habéis escuchado desde el comienzo, que nos amemos unos a otros» (3,11). El autor apela, como hemos visto en el caso de la cristología, a la tradición: lo que se ha escuchado «desde el comienzo» es el «anuncio» (*angelia*) con que ha comenzado la comunidad, el anuncio que forma el meollo de la tradición que contiene 1 Jn (1,5: «y éste es el *anuncio* que oímos de él y que os anunciamos»).

Pero, además, el amor es objeto de un precepto, de un mandamiento (*entole*): «éste es el precepto, que creamos en el nombre de su hijo Jesucristo y que nos amemos, según el precepto que nos dio» (3,23). Este precepto es calificado como nuevo, en el sentido de algo original, no gastado. Pero, en la medida que es «desde el comienzo», se trata también de un precepto ya antiguo: «no os escribo sobre un precepto nuevo, sino antiguo, ya que lo tenéis desde el comienzo...» (2,7).

En tercer lugar, la realidad más profunda del amor se ha conocido a través de Jesús: «el amor lo hemos conocido en esto: que *aquél* dio la vida por nosotros. También nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16). Pero la implicación de este dar la vida no se deja a la improvisación o a la inspiración de cada uno: «si alguno tiene resuelta la vida en este mundo y ve a su hermano que pasa necesidad y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede estar en él el amor de Dios? Hijitos, no amemos con las palabras y con la boca, sino con obras que son fruto de la verdad» (3,17-18).

Por otra parte, el tema del amor es, en el sentido indicado ahora mismo, un medio de conocer a Dios: «queridos, amémonos unos a otros porque el amor viene de Dios y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4,7). Por tanto, para conocer a Dios, hay que amar a los hermanos: «el que dice que le conoce (a Dios) y no guarda sus preceptos, es un mentiroso» (2,4).

Finalmente, 1 Jn nos habla del origen último del amor: «Dios es amor» (4,7): «nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene» (4,16a).

2. *Aspectos relevantes sobre el amor*

El tratamiento de 1 Jn es muy rico y podría ser objeto de una amplia exposición. Tendremos que contentarnos, sin embargo, con resaltar dos aspectos que parecen tener una cierta preeminencia: el aspecto polémico contra los secesionistas y el enraizamiento cristológico.

a) La polémica con los secesionistas

Este aspecto resulta suficientemente claro de los textos que hemos analizado. Conviene, con todo, subrayar que la polémica se centra en un apelativo muy duro: mentirosos. En efecto, los que dicen tener comunión con Dios, pero odian al hermano, son calificados como «los que mienten» (1,6); los que dicen «no tener pecado» y no aman al hermano son mentirosos (1,10); el que afirma que conoce a Dios y no guarda el mandamiento es un mentiroso (2,4); el que dice que está en la luz y odia al hermano, en realidad está en la tiniebla, es ciego (2,11); finalmente el que dice que ama a Dios y no ama al hermano, es también un mentiroso (4,20-21).

El apelativo «mentiroso» tiene aquí una fuerza mucho más grande que el de no decir lo que se piensa. Se trata de la negación fundamental de la realidad del conocimiento de Dios, del amor a Dios. Se trata de «falsear a Dios» (hacer mentiroso a Dios: 1,10). La lógica interna de 1 Jn explicita que la mentira afecta también a la confesión: «¿quién es el mentiroso, sino el que niega que *Jesús* es el Mesías? Éste es el anticristo, el que niega al Padre y al hijo; porque todo el que niega al Padre no tiene al hijo y todo el que niega al hijo no tiene al Padre» (2,22-23).

Con lo cual enlazamos el tema del amor con el tema de la confesión; podríamos decir que no se puede confesar sin amar. O, lo que es lo mismo, el amor al hermano es la práctica concreta de la confesión. Se explicita de este modo el enlace interno entre los dos grandes núcleos de 1 Jn: la fe y el amor. El amor al hermano es la confesión palpable del amor [13].

b) Núcleo cristológico

El tema del precepto del amor nos ha vuelto nuevamente, sin casi notarlo, a la cristología. Porque el núcleo último de 1 Jn, como ya hemos visto, es precisamente la centralidad de Jesús. Ahora bien, el tema del mandamiento del amor lo menciona explícitamente: «en esto hemos conocido el amor, en que *aquél* ha dado la vida por nosotros, también nosotros hemos de dar la vida por los hermanos» (3,16). Hay aquí un aspecto de la cristología que enlaza directamente con Jn y que hemos de mencionar.

– El amor de Jesús [14]

Para quien no ha leído con detención Jn, tal vez resulte una sorpresa saber que Jesús ha recibido un precepto del Padre: «nadie me la quita (la vida), sino que la doy por propia iniciativa... éste es el precepto que he recibido del Padre» (Jn 10,18). Podría parecer que se trata de un texto excepcional. Pero hay otros suficientemente elocuentes: «porque yo no he hablado por mi propia cuenta, el Padre que me ha enviado me dio un precepto sobre lo que tenía que decir y hablar. Y sé que

[13] Cf. mi trabajo «*Creer en el amor*» *(1 Jn 4,16a)*, 68-70.

[14] Cf. mis trabajos: *Amar como Jesús. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio, Sal Terrae* 70 (1982) 717-728; *El manament nou*, en la obra en colaboración *Convidats a l'amor* (Montserrat 1986) 5-23.

su precepto es vida eterna» (12,49-50). Y en su despedida Jesús dirá: «y para que el mundo sepa que amo al Padre y obro según el precepto que me ha dado el Padre, levantáos, vámonos de aquí» (14,31).

El precepto se extiende tanto a lo que Jesús hace (el obrar de Jesús), como a sus palabras («qué he de decir y hablar»), como, también, a la entrega de su vida. En una palabra el tema del mandamiento cubre toda la actividad de Jesús [15]. Expresa lo mismo que el tema de hacer la voluntad del Padre (4,34; 5,30; 6,38.40; 8,29). Ahora bien, esta voluntad de Dios sobre la vida de Jesús, el precepto, tiene mucho que ver con el tema del amor. En efecto, dice Jesús: «si guardáis mis preceptos, perseveraréis en mi amor, tal como yo he guardado los preceptos del Padre y persevero en su amor» (15,10).

Aprendemos a través de estos textos que el amor de Jesús no es original: «tal como el Padre me ha amado, yo os he amado, permaneced en mi amor» (15,9). El origen del amor de Jesús a los suyos (13,1) es el amor del Padre. Y aquí amor del Padre quiere decir entrega incondicional del Padre: «el Padre ama al hijo y se lo entrega todo» (3,35); «para que contemplen mi gloria, la que me has dado porque me has amado desde antes de la creación...» (17,24). La relación entre Jesús y el Padre es una relación amorosa fundamentalmente porque el Padre se lo da todo al hijo: la vida, el poder de juzgar, el poder de dar vida, el poder de resucitar (5,26.27; 6,40.57; etc.)

Resumiendo, hemos de decir que el amor de Jesús hasta dar la vida es posible, porque a su vez Jesús ha recibido la vida del Padre. Jesús recibe y, después, puede dar; puede entregar la vida. En este sentido el amor de Jesús a los suyos hasta la muerte, hasta entregar la vida, coincide plenamente con el precepto que Jesús ha recibido del Padre.

– *El mandamiento nuevo de Jesús*

A la luz de esta sucinta presentación sobre el amor de Jesús resulta más fácil entender el sentido del precepto que Je-

[15] Que el vocablo *entole* expresa mucho más que una voluntad impuesta desde fuera ya resulta claro en el libro del Deuteronomio, donde los *entolai* de Dios son una clara manifestación de su voluntad salvífica sobre el pueblo; cf. J. O'Connell, *The Concept of Commandment in the Old Testament*, TS 21 (1960) 351-403.

sús da: «os doy un mandamiento nuevo, amaos los unos a los otros como yo os he amado. Amaos también vosotros» (13,34; cf. 15,13; 1 Jn 3,23; 2 Jn 5). El amor del creyente no es original: viene de Jesús. Pero, a fin de que el amor alcance su objetivo (es decir, los hermanos), el creyente ha de acoger primero el amor que Jesús le ofrece. Este primer paso es fundamental: si no se acoge el amor de Jesús no se puede amar a los hermanos con el mismo amor con que Jesús ama (cf. 1 Jn 3,16)

El precepto, por tanto, tiene una primera parte: acoger. Hay que acoger para poder dar. Aquí está la fuerza del «como» Jesús. No es una mera ejemplaridad (13,15), va más allá. El amor de Jesús ha de ser acogido y, entonces, engendra don, engendra amor, da vida. Es, por tanto, la aceptación de la donación de Jesús (del amor de Jesús) lo que capacita al creyente para la propia donación a los demás: «en esto hemos conocido el amor: en que "aquél" dio la vida por nosotros; también nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16).

De aquí podemos sacar, por lo menos, tres consecuencias. La primera, que se puede entender mejor ahora por qué 1 Jn habla de Dios como «amor» (4,7.16). El Padre es el origen del amor de Jesús, y el amor al hermano tiene precisamente su fuente en el amor que Jesús tiene a los hombres. Es como una cadena: el Padre ama al Hijo y se lo da todo (Jn 3,35); el Hijo ama a los hombres y les da todo lo que es (la vida). El último eslabón es que, si el creyente ha acogido el don de Jesús (la vida de Jesús), entonces puede dar su propia vida como don recibido [16].

[16] Hemos de decir una palabra, aunque sea en nota, sobre el sentido de la expresión «amor de Dios» (*agape tou theou*). Como es sabido, esta expresión puede significar tanto «el amor con que Dios nos ama» como «el amor con que nosotros amamos a Dios». Muchos de los textos de 1 Jn son ambiguos respecto al sentido específico. Pero, en realidad, el sentido preponderante ha de ser el del amor con que Dios ama al hombre. A la luz de la cadena que hemos establecido, es bien claro que el amor «viene» de Dios (cf. 3,16; 4,9.10.17; 5,3; 2 Jn 6b). Ni Jn ni 1 Jn exhortan al creyente a «amar» a Dios (con la posible excepción de 1 Jn 5,2). Pero, además, hay un texto especialmente polémico en 1 Jn: «no somos nosotros los que hemos amado a Dios, más bien él nos ha amado a nosotros» (4,10). Este texto puede muy bien actuar en consonancia con la argumentación de 4,20: «no digamos que ama-

Una segunda consecuencia es que el precepto del amor es, también y principalmente, un precepto sobre la fe. En efecto, la acogida del amor de Dios que se ofrece en Jesús es la formulación de la fe: creer es acoger la vida de Jesús que él da libremente por los hombres. En este contexto, se entiende mejor por qué 1 Jn formula el precepto del amor en términos de creer y amar (3,23). Y, también, que diga explícitamente: «nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene» (4,16a). Creer en el amor de Dios es acoger a Jesús, que es la manifestación de este amor. Por esto, lo que Jn atribuía a la fe (Jn 5,24: «el que cree... ha pasado de la muerte a la vida»), 1 Jn lo puede atribuir al amor: «sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14).

Finalmente, la tercera consecuencia. La vida cristiana se concibe claramente como un vivir la vida de Jesús, es decir, vivir dando la propia vida, que ha sido acogida como don. No se puede creer sin amar al hermano, dando la propia vida. Volvemos a encontrar el núcleo de la argumentación de 1 Jn contra los secesionistas: no se puede creer sin vivir como Jesús. Por esto subraya 1 Jn que hay que hacerlo todo como Jesús: hay que comportarse como Jesús (2,6); hay que actuar como él nos enseñó (2,27); hay que amar como él amó (3,23; cf. 3,16); hay que ser limpio como él (3,3), justo como él (3,7). En una palabra, hay que vivir en el mundo tal como él (4,17). No se trata sólo de imitar a Jesús. Hay que vivir de la misma manera que él vivió porque, en definitiva, vivimos la vida que él nos ha dado [17].

Recordemos, para acabar, que Jn ya lo había anunciado: «en esto conocerán que sois discípulos míos, si os amáis los unos a los otros» (Jn 13,35). 1 Jn recoge la formulación «en

mos a Dios, sin amar al hermano» (cf. 5,2). Finalmente, conviene recordar que «amar» quiere decir (en los escritos joánicos, pero también en el NT en general) «dar», cf. Jn 3,35; 17,24; y también 15,13 y 1 Jn 3,16. No es posible aplicar esta categoría a la relación del hombre con Dios. Sí expresa, en cambio, el núcleo fundamental de la actuación de Dios para con el mundo (Jn 3,16-17). En una palabra, la expresión «amor de Dios» se refiere fundamentalmente al amor con que Dios ama al hombre. Sólo indirectamente puede hablarse del amor con que los hombres aman a Dios (cf. 4,20).

[17] O. de Dinechin, «*Kathos*»: *La similitude dans l'évangile selon Saint Jean*, RSR 58 (1970) 195-236.

esto conoceremos...» hasta en diez textos (2,3.5; 3,10.16.19.24; 4,2.6.13; 5,2). En la mayoría de los casos se hace referencia al tema del amor o al precepto del amor (2,3.5; 3,10.16.24; 5,2). Así, hemos vuelto a enlazar con la cristología. La vida cristiana se concibe como una vida vivida de la misma manera que Jesús, con el fundamento del amor de Jesús. Éste es el sentido más profundo de la fórmula «como» (*kathos*) Jesús [18].

3. *El Espíritu*

Resulta sorprendente que haya tan pocas menciones explícitas del Espíritu en 1 Jn (3,24; 4,2; 4,13). Es probable que ello se deba, en parte, a la doctrina de los secesionistas, quienes, con una piedad intimista e individual, pueden apelar al Espíritu como legitimador de la propia doctrina (4,1). Sin embargo, y teniendo en cuenta este factor, no resulta tan ausente el Espíritu de 1 Jn. El autor habla de una experiencia del Espíritu: «en esto conocemos que estamos en él y él en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado» (4,13; cf. 3,24). Experiencia que lleva a un conocimiento, es decir, a una convicción plena [19]: «y vosotros tenéis la unción (el Espíritu) y sabéis todas las cosas» (2,20); cf. Jn 14,26: «el Espíritu Santo... os enseñará todas las cosas».

Pero, además, el Espíritu de Dios se conoce, precisamente, en la confesión de Jesús venido en la carne (4,2). Ésta es la forma de discernir los espíritus: el que no confiesa a Jesús venido en la carne, deshace, aniquila a Jesús (4,3) y, por tanto, distorsiona la confesión fundamental de la comunidad. A ello se añade la mención del testimonio del Espíritu que ha de unirse al de la sangre y el agua (5,6.8). Esta mención puede que haga referencia al bautismo de Jesús (Jn 1,32-33; cf. 3,5.8), pero se refiere, sobre todo e inequívocamente, a la muerte de Jesús: es allí donde está presente el Espíritu, junto a la sangre y al agua que manan del costado de Jesús muerto (Jn 19,30-37). Recordemos que Jesús muere dando el Espíritu (Jn 19,30). Enlazamos, así, con la argumentación fundamental de 1 Jn contra los secesionistas: la realidad humana de Jesús, que es ig-

[18] Cf. ibíd.

[19] Cf. R. Schnackenburg, *La comunidad joánica y su experiencia del Espíritu*, en su obra *El Evangelio según San Juan*, IV (Barcelona 1987, original de 1984) 35-62.

norada o, por lo menos, minusvalorada por el grupo que se ha escindido de la comunidad. El Espíritu es el que da testimonio (Jn 15,26; cf. 1 Jn 5,6-12), es decir, el Espíritu es quien revela la identidad del Jesús presente con el Jesús terreno.

Sin embargo, hay un último aspecto menos explícito que hay que mencionar. En el apartado anterior, hemos hablado del don de Jesús como don que viene del Padre: el amor. Ahora bien, el don de Jesús exaltado a la comunidad es el don del Espíritu. Es el Espíritu quien nos hace vivir como Jesús; es él quien nos recuerda lo que Jesús dijo, lo que Jesús hizo, lo que Jesús fue (Jn 14,26). Es el Espíritu de la verdad que nos lleva a conocer plenamente a Jesús. En este sentido, el Espíritu es la verdad (1 Jn 5,6). Pues bien, a pesar de que 1 Jn no llega nunca a formularlo explícitamente, hemos de decir que el Espíritu es el amor con que el Padre nos ama a través de Jesús. La teología posterior lo ha visto así correctamente y aquí valía la pena, por lo menos, mencionarlo.

IV. LA TERCERA CARTA DE JUAN

Se trata del escrito más breve del NT, una nota que tiene un total de 220 palabras. Es una verdadera carta, y además personal, porque tiene el nombre del destinatario y el autor se identifica como «el presbítero» (anciano). El destinatario se llama Gayo, un nombre que no ha aparecido en los escritos joánicos, pero sobre cuya identidad la carta nos va a decir alguna cosa.

La situación que refleja la carta es bastante clara: el autor, que parece que tiene un cargo de cierta responsabilidad en alguna comunidad joánica, ha tenido dificultades con un tal Diotrefes, que parece tener autoridad en otra comunidad. Según el autor de la carta, Diotrefes actúa de forma autoritaria y no ha querido recibir a los enviados por el presbítero. En cambio Gayo, el destinatario, recibió a los enviados en su casa. Por ello, el presbítero le muestra su agradecimiento y le pide que vuelva a dar hospitalidad a los enviados y que les provea para el viaje. Entre estos enviados, probablemente, está Demetrio, recomendado especialmente por el presbítero a Gayo.

Éste es el contenido fundamental de la carta. Vamos a decir una palabra acerca de sus características, añadiendo lo que parece implicar en relación con el desarrollo del cristia-

nismo joánico. La pequeñísima extensión de la carta hace difícil ahondar más en su contenido.

1. Autor, circunstancias, lugar, tiempo

El autor, ya lo hemos dicho, se autopresenta como «el presbítero». Esta carta no tuvo fácil su entrada en la lista canónica de los libros inspirados. Parecía extraño que, si el autor era el mismo autor de Jn, como parecía desprenderse de su estilo y de su vocabulario, se autodenominara «el presbítero» [20]. Sin embargo, la época crítica identifica al autor de 3 Jn con el autor de 2 Jn, lo cual nos plantea la cuestión de si el presbítero es, también, el autor de 1 Jn.

En cualquier caso, resulta muy difícil identificar al presbítero. Es verdad que hay una tradición ligada a la Iglesia de Éfeso sobre la existencia de un presbítero, de nombre Juan. Pero no podemos identificar, sin más, al autor de 2-3 Jn con este hipotético personaje. Lo que nos aporta 3 Jn, respecto al tema del autor, es que, con la mayor probabilidad se trata del mismo autor de 2 Jn. Lo cual quiere decir que 3 Jn tiene una relación directa con 1 Jn. Pertenece al mismo grupo o comunidad y es sensiblemente de la misma época.

Las circunstancias en que se escribe la carta las conocemos solamente a través de lo que el escrito nos dice. Sin embargo, se nos proporcionan datos interesantes para el conocimiento de las comunidades joánicas. En primer lugar, que estos grupos estaban en diversos lugares; más que probablemente, en ciudades, puesto que el cristianismo fue, al comienzo, un fenómeno fundamentalmente urbano. Más aún, la distancia entre los mismos centros urbanos debía de ser considerable. No sólo escribe una carta a Gayo, sino que se le pide que provea para el viaje de los misioneros, que, por tanto, ha de ser un viaje de cierta envergadura. En segundo lugar, aprendemos que hay personas revestidas de una cierta autoridad. Ante todo, el mismo presbítero, que se considera con autoridad para echar en cara a Diotrefes su conducta inhospitalaria. Pero, por lo que parece, el mismo Diotrefes tiene una cierta preeminencia. Es posible que también Gayo sea un hombre de responsabilidad

[20] Puede verse lo que dice E. Cothenet, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983) 196-197.

y que se halle cerca de Diotrefes. Podemos preguntarnos si en la misma ciudad, pues conviene recordar que las iglesias de los primeros años del cristianismo fueron domésticas. Así pues, es posible que Gayo y Diotrefes sean cabezas de familia de diversas comunidades, dentro de la misma ciudad.

Una tercera característica son los nombres: Diotrefes, Gayo, Demetrio. Son nombres comunes y grecorromanos. Se trata, por tanto, de cristianos que han alcanzado un cierto papel preponderante en iglesias de filiación joánica. Es un dato de cierta importancia, que puede indicar que los cristianos joánicos no sólo se extendieron por regiones relativamente amplias, sino que además pudieron tener, desde los primeros años, miembros no judíos, a pesar de que hay constancia de que judíos de la diáspora se llamaron con estos nombres.

Una ulterior implicación es que las iglesias joánicas tuvieron misioneros itinerantes que se dedicaron a visitar las diversas comunidades. Con la finalidad de «colaborar con la verdad» (v. 8). La expresión «colaborar con la verdad» tiene un cierto sabor misionero que no se apreciaba en los textos del evangelio de Juan. En cualquier caso, es una forma de referirse a la labor misionera que enlaza bien con las formulaciones de esta comunidad.

Acerca del lugar, poco podemos decir. A no ser que recordemos los datos subrayados: se trataría de comunidades en un amplio círculo geográfico, con ciudades relativamente cercanas. Hay varios candidatos, pero la tradición efesina continúa siendo la más probable. Se trata de una región con un centro importante (Éfeso), y con ciudades de una cierta relevancia en los alrededores.

La fecha no resulta fácil de fijar. Si 3 Jn es coetánea de 2 Jn y ésta se escribe más o menos en la época de 1 Jn –lo cual se infiere de que 2 Jn dice fundamentalmente lo mismo que 1 Jn, de una forma claramente epistolar y por parte del mismo autor que 3 Jn–, hemos de hablar de finales del siglo I, comienzos del II. Es decir, cuando el evangelio de Juan ya había adquirido, fundamentalmente, la forma en que ha llegado hasta nosotros. Más exactitud es imposible de alcanzar.

2. *Aportaciones de 3 Jn*

Después de haber expuesto obras tan densas, desde el punto de vista doctrinal, como Jn y 1 Jn, resulta difícil encontrar

en 3 Jn aspectos que puedan ser considerados relevantes. Sin embargo, la situación y la forma como se plantea el problema nos pueden dar una idea de las dificultades con que se encontró el cristianismo joánico en los años inmediatamente posteriores al evangelio.

El problema que se plantea no parece ser doctrinal. No hay, aparentemente, implicaciones doctrinales en la forma de hacer de Diotrefes [21]. Simplemente, se le reprocha su actitud de no recibir a los misioneros y de actuar con una cierta forma dictatorial: ¡ni hace ni deja hacer! Más bien, se deja entrever un problema de autoridad. ¿Quién puede decidir acerca de materias de estructura práctica? En los escritos joánicos, que hemos presentado, este tipo de problemas no se ha tenido en cuenta. Incluso hay que decir que la problemática doctrinal de 1 Jn no deja entrever una solución fácil a este asunto. El discernimiento de espíritus (1 Jn 4,1-2) lo ha de hacer cada uno, según sus propios criterios; y precisamente aquí está la dificultad del autor de 1 Jn frente a los secesionistas. En un problema de tipo preferentemente práctico, como el planteado por 3 Jn, la solución es todavía más difícil.

La estructuración de las primitivas iglesias debió ser una tarea sumamente compleja. Los principios más bien igualitarios de la enseñanza de Jn e incluso de 1 Jn probablemente se mostraron insuficientes. De hecho, por los mismos años, Ignacio de Antioquía comienza a desarrollar una estructura de episcopado monárquico que marcará profundamente la evolución de la Iglesia. La complejidad de las situaciones se refleja, también, en las llamadas cartas pastorales de la escuela paulina, que dejan entrever una preocupación y una jerarquización inevitables. No deja de ser paradójico que la predicación de Jesús (cf. Mt 23,1-9) se haya traducido en la amplia y compleja estructura eclesial que ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, también es verdad que el carisma, sin institución, parece abocado inevitablemente a la disolución y a la fragmentación que representan las sectas gnósticas de los siglos II y III.

[21] En este sentido, parece estar totalmente fuera de lugar la provocativa y gratuita hipótesis de E. Käsemann, según el cual Diotrefes era el representante de la ortodoxia dentro de la tradición joánica y el presbítero estaba en el camino hacia la gnosis; cf. E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*, ZTK (1951) 292-311; reproducido en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Gotinga 1964) 168-185.

V. CUESTIONES ABIERTAS

Algunas de las cuestiones abiertas ya han sido mencionadas. Hemos escogido cuatro cuestiones que continúan siendo temas abiertos en el estudio e interpretación de las cartas y que, al mismo tiempo, nos introducen en temas clave de la historia de la investigación de estos escritos.

1. Género literario y estructura de 1 Jn

Los dos aspectos están, hasta cierto punto, relacionados. Vamos a decir una palabra sobre la estructura literaria de este escrito, porque continúa siendo un tema sin resolver y, hasta cierto punto, incide en el tema del género literario. El no haber tratado este tema en nuestra exposición quedará justificado con esta breve panorámica.

En el comentario de R.E. Brown a las cartas hay un apéndice en el que pasa revista a 41 propuestas de estructura literaria de 1 Jn. Resumo brevemente lo que allí se dice. Hay cinco autores que se inclinan por una división bipartita del texto, a los que se añaden ocho autores más, en nota a pie de página. Un segundo grupo de treinta y dos autores, y otros seis en nota a pie de página, se inclinan por una división tripartita. Finalmente, hay una lista de cuatro autores, más dos en nota, que proponen la división de 1 Jn en siete partes. No resulta ni útil ni demasiado iluminador reproducir estas hipótesis. Mencionaremos aquellos aspectos que pueden ayudar en el estudio de 1 Jn [22].

Que hay un prólogo o introducción, lo aceptan o proponen la mayoría de autores; de los que menciona Brown, solamente cinco no lo incluyen en la estructura. Parece, por tanto, que hay que contar con una entrada o prólogo: 1,1-4.

Muchos proponen una cesura después de 2,17, que se debe al tenor un tanto sorprendente de 2,18: «hijitos, es la última hora»; así ocho de los 41 autores presentados por Brown. Otros se inclinan por poner también un nuevo apartado en 2,28 (29): «y ahora, pequeños, permaneced en él». Este apartado se alargaría hasta 4,6 en una mayoría notable de casos (trece de los 41).

La tercera parte se alarga desde 4,7 bien hasta 5,12 o hasta 5,13 en muchos autores (trece). El resto de la carta lo constituye un epílogo (5,13-21).

La verdad es que la variedad y pluralidad de soluciones al problema de la estructura de la carta ya da una idea de que, como en

[22] R.E. Brown, *The Epistles of John* (Nueva York 1982) 764.

Jn, resulta muy difícil encontrar una criteriología que resulte clara y sea aceptada por otros. Baste indicar que, después de esta presentación, R.E. Brown propone una división en dos partes (1,5-3,10 y 3,11-5,12), precedida de un prólogo (1,1-4) y cerrada con una conclusión (5,13-21).

Una cuestión distinta es el género literario de 1 Jn. Por razones prácticas, nos hemos referido a estos escritos como cartas. Sin embargo, 1 Jn no es ninguna carta. No tiene ningún destinatario explícito ni hay tampoco despedida al final. El hecho de que el autor mencione hasta 13 veces que está escribiendo (o que ha escrito) y el dirigirse a los interlocutores como «vosotros» en 22 ocasiones, no es indicación de que se trate de una carta. 1 Jn es un escrito de tono marcadamente doctrinal, con una polémica tensa y sorda como telón de fondo. Pero no es un tratado, ni tampoco una homilía, como han propuesto varios autores.

De lo dicho en la presentación de 1 Jn, se puede deducir una caracterización de este escrito que no resulta tan lejana a la que hicieron en su tiempo algunos de los Padres de la Iglesia: 1 Jn sería «una guía de lectura e interpretación de Jn» [23]. No se trata de que sea un acompañante de Jn para que éste sea aceptado como ortodoxo. Se trata, más bien, de un documento complementario a Jn, escrito en un momento en el que el evangelio era interpretado (por los secesionistas) en un sentido gnostizante y peligrosamente monofisita.

El autor de 1 Jn –que, como ya hemos insinuado, puede muy bien ser el mismo presbítero autor de 2 y 3 Jn– habla en nombre de la tradición; de hecho, el prólogo es un testimonio de estar transmitiendo la tradición fundacional de la comunidad. La referencia al originador de la comunidad –un discípulo de Jesús a quien el apéndice de Jn identifica con el llamado discípulo amado– como el que ha visto, oído, tocado con sus manos, es posible que sugiera el anonimato del escrito. Porque 1 Jn es claramente un escrito anónimo que pone el acento en lo recibido, lo vivido, lo experimentado por «nosotros», es decir, los adherentes del autor, *ap'arkhes*, desde el comienzo. Lo que se transmite es *ap'arkhes* (1,1-4), el mandamiento del amor es *ap'arkhes* (2,7; 2 Jn 5), el anuncio (la noticia) es también *ap'arkhes* (3,11). Finalmente, se insiste en guardar lo que se ha oído desde el comienzo, *ap'arkhes* (2,24; 2 Jn 6). Esta insistencia en guardar la tradición parece abonar el sentido de 1 Jn como verdadera pauta de

[23] Conclusión de los trabajos del seminario sobre escritos joánicos en la reunión de la «Studiorum Novi Testamenti Societas» tenida en Basilea, del 22 al 24 de agosto de 1984; a ella asistieron, entre otros, R.E. Brown, H. Weder, J. Beutler, J. Painter, R. Schnackenburg, y yo mismo.

interpretación de Jn. Por esto, los secesionistas son calificados como los que se apartan de la enseñanza de Jesús (2 Jn 9); en este sentido, son tildados literalmente de progresistas *(pas ho proagon* 2,9) [24].

En cualquier caso, sigue siendo verdad que 1 Jn es un buen complemento de Jn; que tiene su propia consistencia, pero que depende, en los temas doctrinales más profundos, de la presentación evangélica. Ciertamente que el cristianismo joánico ni hubiera sido lo que fue sin 1 Jn ni nosotros interpretaríamos el evangelio como lo interpretamos si no tuviéramos 1 Jn. He aquí la razón de fondo de la propuesta que hemos hecho.

2. *Historia de la comunidad joánica*

Se trata de un tema verdaderamente actual. Cuando en 1973 hice un balance de diez años de publicaciones sobre el evangelio de Juan, no di con ninguna obra que pusiera la comunidad joánica como punto de referencia para la interpretación del evangelio y de las cartas. En cambio, entre 1975 y 1977, se publicaron numerosas obras que proponían el tema comunitario como marco de la interpretación de los escritos joánicos. Haremos mención de los más importantes.

En primer lugar, el trabajo de A. Culpepper sobre la escuela joánica [25], que compara la estructura de las escuelas conocidas de la antigüedad clásica con la escuela joánica, y llega a la conclusión de que estamos ante un grupo que puede ser clasificado como escuela. El mismo año, O. Cullmann publicaba el resultado de más de treinta años dedicados a estudios sobre Jn [26]. El trabajo no es muy voluminoso, pero el título es significativo: el círculo joánico [27]. Subraya Cullmann el fuerte enlace tradicional del círculo joánico con Jesús a través del discípulo amado, que produce un primer esbozo de evan-

[24] En esta misma línea se ha propuesto que 1 Jn es un comentario hecho según la estructura de Jn: con un prólogo (1,1-4), una primera parte que correspondería al libro de los signos de Jn (Jn 1,19-12,50), una segunda parte en consonancia con el libro de la gloria (Jn 13,1-20,31) y un epílogo (Jn 21). Es verdad que hay ecos importantes del prólogo de Jn al comienzo de 1 Jn, pero, en cambio, las otras correspondencias son sumamente cuestionables y, en cualquier caso, muy formales; cf. R.E. Brown, *Epistles*, 90-92.

[25] *The Johannine School* (Montana 1975).

[26] O. Cullmann se interesó, en los comienzos de su trabajo como exegeta, por las pseudoclementinas; su tesis doctoral versó sobre este escrito judeocristiano. Luego, ha dedicado su interés a los samaritanos, Qumrán y, en general, a lo que él llama el judaísmo heterodoxo, grupos disidentes del judaísmo oficial, fundamentalmente fariseo.

[27] *Der johanneische Kreis* (Tubinga 1975).

gelio, al menos tan antiguo (probablemente más) como los evangelios sinópticos. El círculo joánico se nutrió de judíos heterodoxos, es decir, seguidores de Juan Bautista y los helenistas de Hch 6.

Estas dos obras son un índice del interés por una trayectoria joánica y por su estructura interna. El mismo año se publicó un pequeño volumen con un título sugerente: «La historia de la cristología en la comunidad joánica» [28]. El autor, U.B. Müller, propone una historia en tres períodos: un primer nivel de una cristología de Jesús glorioso y exaltado, que no presta especial atención a la muerte de Jesús; estaría representado por Jn 1,14.16, pero sería sólo parte de un documento-base suficientemente sólido. A este nivel se le añadiría, por parte del evangelista, una elaboración que integra el sufrimiento y la muerte de Jesús en esta presentación evangélica. El tercer nivel estaría reflejado, sobre todo, en las cartas: tensión entre la teología de los oponentes, que subrayaba la revelación de la gloria del Hijo de Dios en la tierra –en consonancia con la cristología del documento-base– y la cristología del autor de 1 Jn, que subraya la muerte expiatoria de Jesús. Una obra pionera, a pesar de su esquematismo y de que muy pocos autores aceptarían que el primer nivel cristológico de Jn es el de una cristología tan elevada [29].

G. Richter [30], un exegeta de la tradición joánica muerto prematuramente, preparaba en aquellos años una nueva edición del comentario a Jn, que debía sustituir el de A. Wickenhauser. El año 1975 publicó un artículo programático sobre la evolución de la comunidad joánica, con el título de «Escatología presente y futura en el cuarto evangelio» [31]. De hecho, la novedad de la aportación de Richter es que habla de diversas comunidades joánicas. Propone una evolución en cuatro etapas: 1) un grupo judeocristiano, con expectativas mesiánicas en línea con el profeta mosaico del Deuteronomio, produce un núcleo narrativo (signos) y un arcaico relato de la pasión; 2) una parte de este primer grupo desarrolló una cristología de Jesús-Hijo de Dios, que descendió del cielo. Esta cristología provocó un

[28] U.B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (Stuttgart 1975).

[29] Véase un amplio resumen de la aportación de U.B. Müller en *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977) 93-96. Una propuesta parecida se encuentra en W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi* (Francfort 1977).

[30] La tesis doctoral de Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (Ratisbona 1967), ya apuntaba diversos niveles en la redacción de Jn.

[31] *Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium*, en el homenaje de los discípulos a A. Vögtle, *Gegenwart und kommendes Reich* (Stuttgart 1975) 117-152.

conflicto con otros grupos de la comunidad. Se redactó de nuevo el escrito-base con esta cristología; 3) algunos miembros de este grupo se decantaron por una interpretación claramente doceta de la figura de Jesús y crearon la división que tenemos reflejada en 1 Jn 2,19; 4) un redactor, que era claramente antidoceta, realizó una revisión del evangelio, añadiéndole algunas glosas (1,14-18; 19,34-35), y compuso las cartas joánicas. El programa de Richter era sumamente ambicioso. Desgraciadamente no lo pudo llevar a cabo [32].

K. Wengst, que estaba preparando el comentario a las cartas para la colección de comentarios ecuménicos alemanes en la edición de bolsillo, publicó en 1976 una pequeña obra titulada «Herejía y ortodoxia reflejadas en 1 Jn» [33]. Lo interesante de la aportación de Wengst es que parte de la hipótesis de que, tanto el autor de 1 Jn como sus oponentes, se apoyan en Jn para su argumentación. De esta forma, se traza una línea muy directa en la evolución de la comunidad, a pesar de las claras diferencias entre Jn y 1 Jn [34].

H. Thyen, que ya había publicado un artículo interesante en 1971 sobre «Jn 13 y la redacción *eclesiástica* del cuarto evangelio» [35], hizo una propuesta mucho más ambiciosa en las Jornadas de Lovaina de 1975. Según él, el primer estadio de la tradición escrita joánica lo constituye un escrito-base que es muy difícil de recuperar. Sin embargo, el análisis de la redacción de Jn nos permite detectar un docetismo ingenuo y un claro dualismo en esta primera etapa. La redacción joánica se percibe, fundamentalmente, a través de Jn 21 y de los fragmentos del discípulo amado. Su labor consiste en una verdadera reinterpretación del escrito base. El motivo central y el principio estructurador, tanto del relato de la pasión como de la cristología de Jn, es Jn 15,13, que tiene claros ecos en las cartas [36].

El año 1977 asiste a la publicación de la magna obra de M.E.

[32] Puede verse un resumen más amplio en *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 51-53. Ésta y otras aportaciones más relevantes de G. Richter han sido publicadas conjuntamente en *Studien zum Johannesevangelium* (Ratisbona 1977).

[33] *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976).

[34] Un resumen, mucho más detallado, de la propuesta de K. Wengst se halla en *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977) 96-99.

[35] *Johannes 13 und die «kirchliche» Redaktion des vierten Evangeliums*, en *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festschrift F.S. Kuhn* (Gotinga 1971) 343-356.

[36] Un resumen más amplio en *Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 54-55. W. Langbrandtner, discípulo de H. Thyen, ha seguido una presentación relativamente cercana a la de su maestro en *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche* (Francfort 1977).

Boismard, que ya hemos presentado en las cuestiones abiertas del evangelio de Juan. Este mismo año se publica la interesante obra de J. Bogart sobre el perfeccionismo del autor de 1 Jn y el de los secesionistas [37]. A partir de este momento el tema ha quedado planteado con toda su plenitud: la comunidad joánica no es ya una mera hipótesis, resulta necesario referirse a ella si queremos comprender Jn y las cartas.

Hasta aquí un resumen de la cuestión comunitaria. Al hablar de 3 Jn, ya hemos hecho algunas indicaciones sobre las circunstancias en que se movieron estos grupos cristianos. No vamos a repetirlas aquí. Con todo, quisiera acabar este breve apartado haciendo una consideración más hermenéutica que literaria o histórica. Tanto Jn como 1 Jn tienen un claro talante de conciencia de que se está enseñando a través de estos escritos. El evangelio muestra esta conciencia a través de los comentarios que se van añadiendo al texto, y que son como las aclaraciones del corifeo de la tragedia griega [38]. Son las anotaciones de quien sabe el final de la narración y va interpretando para el lector el sentido de los gestos y las palabras de Jesús [39]. 1 Jn, por su parte, dice frecuentemente que se está escribiendo con una finalidad determinada, e interpela a los lectores directamente (1,4; 2,1.7.8.12.13[ter].14[bis].21.26; 5,13). Como hemos indicado, 1 Jn escribe para los de dentro, sabiendo que va a ser leída por los de fuera. En una palabra, el talante de obras didácticas que tienen en cuenta los contextos humanos en que se han de utilizar nos ha de hacer pensar que la comunidad no es, simplemente, un marco externo en el que inscribir estas obras anecdóticamente. La comunidad aflora en el texto, está presente, se expresa, confiesa, argumenta. Esto es, de la misma forma que hemos dicho, al hablar de Jn, que el Evangelio es Jesús, también podemos decir que el Evangelio y 1 Jn son la comunidad. Porque en ellos, Jn y 1 Jn, la comunidad está expresando su identidad última: Jesús. El talante de obras mistagógicas tiene aquí su justificación teológica más profunda. Y el tema de la comunidad, como tema central de

[37] *Orthodox and heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (Missoula 1977).

[38] La imagen del corifeo es de X. Léon-Dufour, quien ya la sugería en 1954, *Actualité du quatrième évangile*, NRT 76 (1954) 449-468.

[39] Cf. J.-O. Tuñí, *Jesús y el Evangelio*, 48-58: la comunidad de Jn a nivel literario.

Jn y de 1 Jn, queda así legitimado por dentro, no simplemente como un marco externo que puede ayudar a comprender mejor el mensaje de estas obras [40].

3. *Identidad de los secesionistas*

Si bien la posterioridad de las cartas respecto del evangelio de Juan puede decirse que es un dato adquirido –con la matización de que probablemente Jn no estaba todavía del todo acabado cuando se redactaron las cartas [41]–, en cambio, resulta mucho más complejo el tema de la identidad de los secesionistas. Se han propuesto muchas hipótesis. Voy a mencionar las más importantes.

La opinión de que 1 Jn se escribe contra un grupo de oponentes ha ido ganando adeptos, de forma que R.E. Brown podía decir en 1982: «hoy en día, proponer más de un grupo de adversarios para 1 Jn es una opinión minoritaria entre los exegetas» [42]. Esto supuesto, es claro que sería un dato importante para situar 1 Jn poder afirmar con certeza que los oponentes (los secesionistas) son identificables históricamente con grupos conocidos por otros caminos. Sin embargo, éste es el punto que divide a la crítica. La hipótesis de que los adversarios de 1 Jn son judeocristianos apenas si tiene defensores en la actualidad [43]. En general se asume que los adversarios son gnósticos. Ahora bien, mientras algunos ven en la doctrina de los secesionistas indicios de identidad con la doctrina de Ce-

[40] Para Jn puede resultar interesante ver el planteamiento hermenéutico que hice en *La estructura hermenéutica del Evangelio de Juan: reflexiones y planteamiento*, EstE 62 (1987) 215-235.

[41] «Los investigadores actuales se pronuncian en su mayoría por la prioridad del evangelio», R. Schnackenburg, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1980) 82; este juicio (de 1974) ha sido corroborado por la mayoría de los exegetas, cf. R.E. Brown, *The Johannine Epistles* (Nueva York 1982) 33-35.

[42] Ibíd. 11, nota 2; cf. 14, nota 9; 15, nota 11.

[43] Cf. G. Richter, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu*, *Münchner Theologische Zeitung* 21 (1970) 1-21, quien propone que 1 Jn se escribe contra dos grupos de docetas, uno de los cuales puede ser judío. Esta opinión gozó de cierta importancia a partir de comienzos de siglo, con el estudio de A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief* (Friburgo B. 1903); un representante cualificado de esta teoría fue J.A.T. Robinson, *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, NTS 7 (1960/61) 56-65; publicado también en su obra *Twelve New Testament Studies* (Londres 1962) 126-138.

rinto [44], otros se inclinan, más bien, por identificar a los oponentes de 1 Jn con los adversarios docetas de Ignacio de Antioquía [45]; un tercer grupo opta por una mayor cercanía de 1 Jn con los gnósticos del siglo II, que ahora conocemos mejor a través de los documentos de Nag Hammadi [46].

Todas estas propuestas son problemáticas y no clarifican los contenidos de 1 Jn. En este sentido, no contribuyen a situar este escrito en el amplio abanico geográfico que continúa ofreciendo candidaturas a ser el lugar donde se redactó este escrito y, presumiblemente, también las otras dos cartas del presbítero.

4. *Datación y lugar de las cartas*

Resulta difícil concretar la fecha de composición de las cartas. Con todo si, como hemos asumido, las cartas son posteriores a Jn y éste se acabó de redactar entre 90-110, habremos de considerar que 1,2,3 Jn se escribieron entre el año 100 y el 110. No es posible, con los datos que poseemos en la actualidad, más certeza en este punto, que, por tanto, ha de permanecer abierto.

En cuanto al lugar de composición, tampoco hay datos claros. Hay que tener en cuenta lo que hemos sacado de 3 Jn: que es más que probable que haya muchas comunidades, esparcidas en un área geográfica relativamente grande. Cosa que, evidentemente, ayuda poco a situar estos escritos [47].

Por lo que se refiere al lugar concreto, continúa abierta la posibilidad de Antioquía de Siria [48]. Esto explicaría la cerca-

[44] Claramente K. Wengst, *op.cit.* 24-34; cf. 11, nota 8.

[45] R. Schnackenburg, *Las cartas*, 8-66; más en concreto 63-65; U.B. Müller, *op.cit.* 62-65.

[46] La dificultad de los textos de Nag Hammadi es que tienen claros signos de haber sido influidos por Jn y, en cierto modo, por 1 Jn; en este sentido su aportación es muy difícil de calibrar, cf. R.E. Brown, *The Epistles*, 59-65.

[47] Recordemos que K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan* (Salamanca 1988) 87-101, propone el reino de Agripa II como lugar donde se elaboró Jn.

[48] Conviene recordar la relación entre Jn y el evangelio de Mateo, subrayada en la presentación de la teología de Jn, y que se relaciona con el cristianismo antioqueno; cf. IEB 6, 264-267. Un defensor especialmente cla-

nía con las cartas de Ignacio, a pesar de que no es claro que Ignacio de Antioquía utilice Jn o las cartas y, sobre todo, a pesar de que las cartas de Ignacio no mencionan al discípulo amado o a Juan, el apóstol [49]. La propuesta de Alejandría continúa siendo una posibilidad, aunque muy remota y se basa en el comentario de Heracleon, un valentiniano, que podemos situar con probabilidad en Egipto [50]. Mayores probabilidades sigue teniendo Éfeso. En este sentido, son cada vez más numerosos los autores que postulan un traslado de la comunidad joánica de Palestina a Éfeso (Boismard, Brown) o, por lo menos, que la difusión de Jn tuvo en Éfeso el punto de referencia fundamental [51]. Lo cual explicaría la mezcla de miembros judíos y no judíos en la comunidad que hemos insinuado a raíz de 3 Jn. Recordemos, finalmente, que las cartas del Apocalipsis se envían a iglesias cristianas de una zona relativamente cercana a Éfeso; y, para acabar, que Ignacio de Antioquía tiene una carta a la iglesia de Éfeso en la cual, sin embargo, al lado de la columna de la Iglesia (Pablo), no cita ni al discípulo amado ni tampoco al apóstol Juan. Esto continúa siendo una verdadera *crux interpretum*.

VI. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA Y EJERCICIOS

Voy a limitar este apartado a citar algunas obras sobre las cartas accesibles en castellano. En segundo lugar daré cuen-

ro de esta posibilidad es J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville ²1978). Pero la cercanía de Antioquía a Qumran y a la patria de las Odas de Salomón, inclina también hacia esta propuesta a otros autores; cf. J.H. Charlesworth, *Qumran, John and the Odes of Solomon*, en Id. (ed.), *John and Qumran* (Londres 1972) 107-136, especialmente 135-136.

[49] Continúa siendo un verdadero enigma el que las cartas de Ignacio de Antioquía no citen, al parecer, los escritos joánicos; cf. C.K. Barrett, *The Gospel according to John* (Londres ²1978) 63-64.130.

[50] De hecho, los primeros testigos manuscritos de Jn, P^{52} y el llamado *Papiro Egerton 2*, se encuentran en Egipto; además se establece una relación entre Jn y los valentinianos a partir del comentario gnóstico de Heracleon a Jn. La relación directa entre Jn y los escritos de Filón es mucho menos probable.

[51] D.M. Smith, *Johannine Christianity. Some Reflections on its Character and Delineation*, NTS 21 (1974/75) 222-248, especialmente 237; este trabajo se ha reproducido después en una compilación de artículos de D.M. Smith, *Johannine Christianity: Essays on its Setting, Sources and Theology* (South Carolina 1984). K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, 101, no parece oponerse a esta opinión.

ta de algunas de las aportaciones que más han influido en el planteamiento actual. Concluimos con una breve propuesta de ejercicios prácticos.

Para las cartas contamos ahora con la cuidada bibliografía de R. Rábanos y D. Muñoz León, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis (1960-1986)* (Madrid 1990); la ordenación por capítulos y versículos de las cartas está en las pp. 665-671. Otra buena y actualizada bibliografía, que tiene en cuenta lo publicado en los siglos XIX y XX, es la de H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe* (Darmstat 1991).

1. Bibliografía escogida de las cartas en castellano

– R. Schnackenburg, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1980). La primera edición se publicó en 1953. La traducción castellana se hizo sobre la quinta edición alemana (1974). Se trata de una buena obra de consulta, que en muchas cosas se adelantó a la época actual. Sin embargo, para las cuestiones más recientes queda un poco desfasada.

– W. Thüsing, *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1973, original de 1970). Se trata del volumen correspondiente en la colección «El Nuevo Testamento y su mensaje». Es un comentario no exegético muy sugerente. En algunas cosas resulta más incisivo su artículo *Fe en el amor. Las cartas de Juan*, en J. Schreiner (ed.), *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1971, original de 1969) 328-346.

– R.E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983, original de 1979), especialmente 89-136. La hipótesis de Brown sobre el desarrollo de la comunidad, sus etapas y la forma como se reflejan en Jn y las cartas es brillante. Tal vez, con todo, no alcanza el 60% de acierto al que apunta en la introducción.

– Íd., *Las comunidades que los Apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1987, original de 1984) 101-120. Se trata de una presentación de diversas comunidades reflejadas en escritos del NT. La comunidad joánica de Jn es objeto de análisis y presentación en las pp. 85-100. El tratamiento de R.E. Brown sigue fundamentalmente las líneas de la obra citada anteriormente, pero con un método mucho más sintético; se analizan los aspectos positivos y negativos de la estructura comunitaria que dejan entrever estos escritos.

– P. Le Fort, *Las Cartas* (de Juan), en la obra en colaboración *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985, original de 1984) 159-216. Es una introducción muy al día y completa. Resulta sumamente útil para quien quiera entrar en contacto con estos escritos por primera vez. Siguiendo a Nauck, propone una redacción de 1 Jn en dos etapas.

– Pueden verse también algunos trabajos publicados por J.-O.

Tuñí en los últimos años: *Motivacions ètiques de 1 Jn: 1 Jn i el Jesús històric, Revista Catalana de Teología* 4 (1979) 285-308; *Amar como Jesús. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio, Sal Terrae* 70 (1982) 717-728; *«Creer en el amor» (1 Jn 4,16a). Creer – amar en 1 Jn*, en X. Alegre y otros (eds)., *El secuestro de la verdad* (Santander 1886) 53-81; *Jesús en comunidad. El Nuevo Testamento, un acceso a Jesús* (Santander 1989) 101-111, páginas dedicadas a la comunidad joánica y Jesús en 1 y 2 Jn; *El manament nou*, en *Convidats a l'amor* (Montserrat 1986) 5-23; *Las comunidades cristianas del Nuevo Testamento*, en X. Alegre (ed.), *Iglesia, ¿de dónde vienes, adónde vas?* (Barcelona 1989) 58-60, sobre la comunidad joánica en las cartas; *La investigación joánica en el decenio 1974-1983, Actualidad Bibliográfica* 21 (1984) 44.62-63.71-73.

2. *Obras y momentos importantes en la historia de la investigación de las cartas*

Voy a dividir este apartado en tres secciones, dedicadas respectivamente al análisis literario de las cartas, a las obras importantes desde el punto de vista de la relación entre las cartas y Jn, y a obras sintéticas o de consulta.

a) Análisis literarios de 1 Jn

– E. von Dobschütz, *Johanneische Studien I*, ZNW 8 (1907) 1-8. Un verdadero pionero del análisis literario de 1 Jn. Parte este autor de la constatación de que en algunos fragmentos de 1 Jn (en 2,29-3,10) se aprecian dos estilos muy diversos: una serie de sentencias declarativas, a las que se les han añadido un segundo nivel de tipo exhortativo. La hipótesis de von Dobschütz será ampliada y profundizada por R. Bultmann.

– R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (Gotinga 1967). Después de la propuesta del trasfondo literario gnóstico para Jn (1925), hizo un planteamiento paralelo con 1 Jn en *Analyse des ersten Johannesbriefes*, en el homenaje a A. Jülicher, *Festgabe für A. Jülicher* (Tubinga 1927), que quedó plasmado en su comentario a las cartas. Postula Bultmann un escrito base de tipo gnóstico, parecido al que postuló para Jn. El autor de 1 Jn habría profundizado este escrito fundamental con glosas de tipo didáctico y homilético. Finalmente hubo también una última redacción, especialmente encaminada a adaptar la visión de los discursos base a la escatología tradicional (cf. 2,28; 3,2; 4,17) y a resaltar el aspecto sacramental (cf. 1,7b; 2,2; 4,10b). La propuesta de Bultmann resulta interesante, sin embargo no ha tenido ni tanto impacto ni tantos seguidores como en el caso del evangelio.

– W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johan-*

nesbriefes (Tubinga 1953). La aportación de Nauck es atribuir las dos etapas fundamentales de la redacción joánica al mismo autor. Primero formuló las antítesis que se perciben claramente en el texto (1,6-10; 2,4-11; 2,29-3,10). Luego, a la luz del tema de la justicia divina en el AT y del molde dualista de la doctrina de Qumrán, escribió el resto de la obra. Se intenta, de este modo, defender la unidad doctrinal del escrito; sigue fundamentalmente la hipótesis de Nauck el autor P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean* (Ginebra 1970) 18-24.

b) Relación entre las cartas y el evangelio de Juan

– C.H. Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel, Bulletin of John Rylands Library* 21 (1937) 129-156. Un trabajo fundamental para establecer una autoría diversa de Jn y 1 Jn. Aparte de los argumentos de vocabulario y estilo, apela Dodd a tres criterios doctrinales: diversidad de valoración sacrificial de la muerte de Jesús, la enseñanza sobre la segunda venida de Jesús y la doctrina sobre el Espíritu.

– H. Conzelmann, «*Was von Anfang war*», en la obra *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlín 1954) 194-201. Un artículo que, comenzando con la escatología de Jn y de 1 Jn, y pasando por la interpretación del *ap'arkhes*, llega a la conclusión de que las cartas presuponen la tradición eclesiástica. Compara las cartas joánicas a las pastorales respecto del corpus paulino auténtico.

– G. Klein, «*Das wahre Licht scheint schon*». *Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule*, ZTK 68 (1971) 261-326. Se trata de un artículo que subraya la distinta concepción de lo histórico en 1 Jn y en el evangelio. Con ello muestra que se trata de obras bastante diversas y con autores diversos. A pesar de que algunos de los puntos de vista del autor son bastante discutibles, sin embargo considero que es un trabajo muy interesante para captar el *pathos* de 1 Jn.

c) Obras de valor sintético o de consulta

– U.B. Müller, *Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (Stuttgart 1975). Ver el resumen de su hipótesis en cuestiones abiertas (p. 202). Muchos han hecho trabajos bastante similares. Aunque en bastantes de sus puntos de vista resulta muy poco convincente, no puede negarse que U.B. Müller es un pionero que abre camino hacia una consideración mucho más trabada de toda la evolución de la tradición joánica.

– K. Wengst, *Häresie und Ortodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976). Ver el resumen de su aportación en

cuestiones abiertas (p. 203). El comentario de R.E. Brown sigue bastante de cerca algunas de las propuestas de Wengst. Conviene recordar que este autor publicó posteriormente un comentario a las cartas y una obra sobre el lugar donde se escribió el evangelio de Juan; cf. la bibliografía de Jn en el capítulo anterior.

– R.E. Brown, *The Johannine Epistles* (Nueva York 1982). Este incansable investigador de la tradición joánica ha hecho un comentario muy voluminoso a las cartas (¡751 páginas de texto y casi 50 páginas de apéndices!). Como en otras obras de R.E. Brown, se ofrece un verdadero arsenal de información sobre la historia de la investigación y ordinariamente da la opinión de todos los autores relevantes en cuestiones importantes. Una gran obra de consulta.

– H.J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (Zúrich/Neukirchen/Vluym 1991); *Der zweite und dritte Johannesbrief* (Zúrich/Neukirchen/Vluym 1992). El último comentario interesante de que tenemos noticia.

3. *Sugerencias para el trabajo personal*

1) Puede ser interesante hacer una lectura reposada de los textos cristológicos más relevantes de la carta y preguntarse quién es Jesús según 1 Jn. Este sencillo ejercicio nos puede ayudar a constatar que, sin Jn, la figura de Jesús resulta, qué duda cabe, importante; pero quedan múltiples detalles que no se entienden sin apelar a la tradición del evangelio.

Para ello, leer primero las confesiones de fe de 1 Jn: 2,22; 4,2-3; 4,15; 5,1; 5,5; 5,6; 2 Jn 7; a la luz de 2,19 anotar cuál es el acento más claro que se percibe en estos textos. Preguntarse, después, quién es Jesús según 1 Jn. Para responder, podemos seguir el siguiente itinerario:

a) Recordar los títulos: Mesías (1,3; 2,1; 2,22; 3,23; 4,2; 5,1; 5,6; 5,20; 2 Jn 3; 2 Jn 7; 2 Jn 9); el hijo, *ho huios* (2, 22.23.24; 4,14; 5,12); el «hijo de Dios» (3,8; 4,15; 5,5.10.12.13.20); «su hijo», *ho huios autou* (1,3.7; 3,23; 4,9.10; 5,9.10.11.20); hijo unigénito (4,9); «verdadero Dios» (5,20).

b) Recordar los textos sobre «aquél»: 2,6; 3,3.5.7.16; 4,17. ¿Hasta qué punto «aquél» es claramente Jesús en estos textos? ¿Qué aspectos se añaden a lo que hemos sacado del punto anterior?

c) ¿En qué textos se subraya la importancia soteriológica de la muerte de Jesús? ¿Hasta qué punto subraya 1 Jn que la muerte de Jesús fue una muerte real, como la de todo hombre?

2) Se puede trabajar, después, sobre la vida cristiana según 1 Jn. Ya sabemos que el punto de referencia es Jesús. Sin embargo, habría que intentar dar con el sentido de los textos que subrayan no

sólo la ejemplaridad de Jesús respecto de la vida cristiana, sino también el hecho de que el contenido fundamental de la vida cristiana es Jesús. Leer los textos siguientes: 2,6; 2,18; 2,27; 3,3.7.16.23; 4,17; 2 Jn 4.6. Preguntarse: ¿cuáles son las directrices de la vida cristiana?; ¿qué mandamientos se explicitan en 1 Jn (2 Jn)?; ¿cuál es el sentido de este importante trazo de la vida cristiana según 1 Jn (2 Jn)?

3) Leer, finalmente, 2 Jn y 3 Jn, comparando aquellas expresiones que parecen implicar que el mismo autor escribió ambas cartas. ¿Hay alguna diferencia verdaderamente importante –desde el punto de vista literario– entre estos dos documentos?

Parte tercera
EL APOCALIPSIS DE JUAN
por
Xavier Alegre

En los cursos académicos ordinarios de las Facultades de Teología, el Apocalipsis hace, a menudo, el papel de *cenicienta*. A excepción de unas breves exposiciones en el curso de *Introducción al NT*, normalmente no suelen dictarse cursos sobre este libro. Y, sin embargo, es uno de los más leídos y comentados desde su origen, sobre todo en las iglesias antigua y medieval, como queda reflejado en el arte, tanto románico, como bizantino, donde la figura del Pantocrator, el Cristo mayestático que sostiene en su mano el libro sellado con siete sellos (cf. Ap 5,8), se convierte en dominante. También la imagen de Cristo Juez (cf. 1,16; 19,15) aparece frecuentemente en el arte medieval. Pero, a la vez, el Apocalipsis resulta uno de los más enigmáticos por su lenguaje y simbología. Un gran especialista ha llegado a afirmar que «de todos los escritos del Nuevo Testamento, el Apocalipsis de san Juan es ciertamente el más difícil» (Feuillet).

Por otro lado, comparte con el evangelio de Juan el haber sido uno de los textos más controvertidos del NT. Mientras unos lo alaban por su alto nivel cristológico y su mensaje de esperanza para las comunidades cristianas, otros lo denigran por considerar que infunde más bien miedo y ser, por tanto, poco coherente con el mensaje cristiano (p. ej. Lutero en sus primeros escritos). Mientras unos ven en él, sobre todo en círculos fundamentalistas y apocalípticos, el anuncio de los últimos tiempos, otros lo cuestionan precisamente por las lecturas fundamentalistas a que ha dado pie y por las falsas expectativas de una venida inminente del fin del mundo que despierta en círculos más bien sectarios. Mientras los grupos

fundamentalistas y carismáticos, sobre todo en determinadas sectas, fomentan una lectura literalista y alienante del texto, otras, como las comunidades de base latinoamericanas, perseguidas por el imperio de turno, descubren en dicho texto una crítica a los poderes políticos injustos y un profundo mensaje de esperanza.

Hoy el Apocalipsis ha recuperado su actualidad, sobre todo entre las comunidades cristianas perseguidas por su fe y por su fidelidad al Evangelio. Pues se sienten en profunda sintonía con Juan y sus iglesias perseguidas por un imperio injusto, el de Roma, como ellas son perseguidas también por poderes políticos que se sienten amenazados por la manera radical como ellas viven el seguimiento de Jesús. En este sentido, hoy aparece claro que el Apocalipsis es un libro de resistencia cristiana, escrito por un hombre profundamente creyente, un profeta (cf. 22,9-10; 1,3), que quiere ayudar a sus comunidades a superar la crisis religiosa que provoca entre los cristianos la persecución que están sufriendo. Con su libro, el autor no sólo quiere ayudarles a interpretar la historia que les ha tocado vivir, sino contribuir también a transformar esta historia para que responda al proyecto del Dios de la Alianza y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Para estudiar, con rigor, el Apocalipsis hay que empezar por su dimensión literaria. Sólo a través de ella podemos descubrir, con un mínimo de objetividad, lo que el autor pretendía decir a su comunidad y, a través de su escrito, a sus posibles lectores. Pero la dimensión literaria no es separable, en un libro religioso, de su dimensión teológica ni de la situación socio-histórica en la cual se originó la obra. Por ello éstos van a ser los tres temas que estudiaremos aquí, teniendo en cuenta que se iluminan mutuamente. Una gran distancia histórica, lingüística y cultural nos separa del Apocalipsis. Por ello, un acercamiento sólido al trasfondo histórico-literario del texto, que tenga en cuenta los aportes científicos de la investigación, resulta imprescindible para una interpretación seria del mismo.

Capítulo VI
DIMENSIÓN LITERARIA

Para una comprensión adecuada del Apocalipsis resulta esencial el estudio de sus elementos literarios, como lo muestra la abundante literatura especializada que se ha publicado en los últimos años. Ha sido precisamente el aporte de los métodos histórico-críticos lo que ha facilitado una lectura, verdaderamente ecuménica, del Apocalipsis que supere las interpretaciones aberrantes y fantásticas a que, a menudo, ha dado lugar.

I. EL TEXTO

1. Crítica textual

Gracias a las investigaciones sobre Ap realizadas en el campo de la crítica textual [1], podemos hoy confiar en que las ediciones críticas modernas nos ofrecen, en lo fundamental, el texto original de Ap y clasificar bien los distintos manuscritos que dan testimonio de su texto.

La historia de la formación del texto griego de Ap puede sistematizarse en cuatro corrientes. En primer lugar, el deno-

[1] Cf. H.C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 vols. (Londres 1929); J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 2 vols. (Múnich 1955-1956), que es la obra fundamental desde el punto de vista de la crítica textual; además, cf. la actualización de estos estudios que hace J. Delobel, *Le texte de l'Apocalypse. Problèmes de méthode*, en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1980) 151-156, con la bibliografía que él ofrece en la nota 1 de la p. 151; cf. también A. Strobel, *Apokalypse des Johannes*, TRE 3, 180.

minado *texto neutral*, emparentado con la traducción de la Vulgata, testimoniado por los códices A y C, así como por el códice minúsculo 2053 y el texto del comentario de Ecumenio. Es el que ha conservado mejor el texto original. En segundo lugar, el códice Sinaítico, emparentado con el texto anterior, aunque contiene algunas correcciones de poco valor (cf. también el papiro 47). Pero existen también otros dos grupos que representan más bien recensiones, menos cercanas al original, del texto y que son independientes entre sí. Así, el texto del comentario de Andrés de Cesarea, que encontramos también en diversos códices minúsculos y, finalmente, el texto representado por el códice minúsculo 046 y muchos otros códices minúsculos.

La historia de la tradición del texto está relacionada con las dificultades que encontró Ap para ser aceptado como libro canónico, sobre todo por las iglesias del Oriente. Entre los siglos III y V tenemos sólo unos diez manuscritos mayores; desgraciadamente para la crítica textual de Ap, el códice B está incompleto a partir de Heb 9,15. Pero los papiros 18 y 47 son del siglo III. Aunque es verdad que la mayoría de los manuscritos antiguos son de los siglos IX al XI, sin embargo, conviene tener presente que encontramos citas en Justino, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Orígenes, Metodio de Olimpo y Eusebio de Cesarea. Entre los Padres latinos, destacan Tertuliano, Cipriano, Victorino de Petau, Ticonio y san Agustín.

2. *Lengua y estilo*

Según Eusebio, ya Dionisio de Alejandría decía a propósito del Ap: «No voy a negar que él (Juan) haya podido ver revelaciones y recibido conocimiento y profecía. Pero en cuanto a su estilo y lengua, veo que no son estrictamente griegos y que él hace uso de giros bárbaros y que incluso comete pecados contra la gramática, que no es necesario alegar ahora» (*Historia Eclesiástica,* VII 25,26).

Hoy los especialistas coinciden en afirmar que la lengua original de Ap es el griego, aunque su autor es, como mínimo, bilingüe, por cuanto su manera de pensar y de expresarse está claramente marcada por el hebreo o el arameo, aunque no se pueda excluir que el autor, conscientemente, procure imitar el lenguaje sagrado del AT. Por ello se ha pensado que el au-

tor escribió en griego (el griego de la *koiné*), aunque pensaba en hebreo (Charles). La lengua y el estilo son tan distintos del resto de la literatura joánica –cuarto evangelio y cartas–, que no pueden ser atribuidos al mismo autor, como veremos más abajo.

a) Vocabulario

Es más bien restringido y muestra los límites del autor. A veces recurre a vocablos tradicionales, pero de sentido impreciso o desconocido, o bien utiliza vocablos poco conocidos, que toma del mundo del lujo que es criticado por el autor.

b) Sintaxis

El autor se toma sus libertades con la gramática, tanto griega como semita. Encontramos aposiciones, sobre todo en nominativo, que no concuerdan con el nombre o pronombre al que hacen referencia. Un caso típico es el de 1,4 en la fórmula *apo ho on kai ho en kai ho erkhomenos*, que contiene una construcción en nominativo con la preposición *apo*, siendo así que en otros lugares el autor utiliza adecuadamente *apo* con genitivo. A menudo hay *constructiones ad sensum*. Con frecuencia, después de un neutro sigue un masculino (Ap 5,6). Lo que más desconcierta es el uso de los tiempos verbales –véase, p. ej., cómo juega con los verbos en 11,7-13, donde empieza con verbos en futuro, sigue con el presente y acaba con el aoristo– y un cambio de los modos verbales que va contra todas las reglas lingüísticas

c) Semitismos

De las construcciones sintácticas, típicamente griegas, faltan sobre todo las que no tienen correspondencia en el hebreo de la época. Así, p. ej., no encontramos en Ap ni un solo genitivo absoluto, cosa que no ocurre en Jn. Las construcciones de infinitivo con acusativo son poco frecuentes; sí se encuentran con *dei*, porque no hay alternativa, pero cuando hay alternativa, sólo se encuentran en 2,2.9; 3.9.

d) Estilo

Los especialistas concuerdan en considerarlo inimitable, único. Es típica de Ap la repetición de determinados motivos.

Así, el título *el que es, el que era y el que viene* (1,4; 1,8; cf. también 11,17 y 16,5, donde ya no se dice *el que viene*, pues cuando empiezan los acontecimientos finales, con la encarnación/exaltación de Jesús, Juan considera que «ya ha venido»). O la fórmula, que se repite tres veces, *kai semeion (mega/allo) ofthe en to ourano* (12,1.3; 15,1). O la exhortación *ho ekhon ous akousato ti to pneuma legei tais ekklesiais*, con que concluye cada una de las cartas de 2-3. O la repetición de *allelouia* en 19,1-8.

3. *Hermenéutica*

Para poder interpretar bien Ap es preciso que lo situemos dentro de la corriente de la literatura apocalíptica que floreció entre los siglos II a.C. y el I d.C. (véase más adelante). Aquí anotaremos algunas de sus características generales, que nos den la clave para la interpretación de su mensaje.

a) El lenguaje cifrado

El carácter revolucionario y subversivo de los textos apocalípticos obligaba a sus autores a utilizar un lenguaje críptico, cifrado, inteligible sólo para los miembros de la comunidad respectiva, pero no para los espías y censores del imperio de turno, en el caso de Ap el Imperio romano.

b) Los símbolos

El lenguaje simbólico es uno de los rasgos más específicos de la literatura apocalíptica y contribuye a convertirla en literatura cifrada. En Ap las imágenes están tomadas, a menudo, del AT. Si tenemos en cuenta las citas y las alusiones al AT, Ap podría ser visto como un *puzzle* del AT.

Los símbolos suelen contener imágenes complicadas, a menudo barrocas, sacadas de la naturaleza (animales y plantas) o del arte (estatuas, piénsese en Daniel). De hecho, el punto de partida del simbolismo apocalíptico es el sueño, que en el mundo bíblico es interpretado como una revelación de Dios (cf. Gn 20,3; 28,12ss; 37,5-10; Dn 7,1ss; Mt 1,18-23, 2,12.13ss.18ss). El sueño evolucionó en visión, a veces con imágenes sobrecargadas, imposibles de imaginar, por lo que el sabio tiene la función de interpretarlas, cosa que suele hacer a menudo por medio del «ángel intérprete», al que se atribuye

la misión de ir descifrando el significado de las imágenes o de los hechos (17,7ss; Mc 16,6).

El lenguaje simbólico, además de ser más sugerente, tiene la ventaja de que universaliza el mensaje. Pues, aunque los símbolos se estén refiriendo, primariamente, a una realidad que está viviendo el autor, sin embargo el lenguaje simbólico ayuda a tomar conciencia de que su mensaje es válido para todas las épocas. Esto aparece muy claro en algunos de los simbolismos utilizados por Ap y que han sido tomados de la tradición profética y apocalíptica del AT, donde se aplicaban a los imperios de turno que amenazaban al pueblo de Israel.

Así, p. ej., si en Ap 17 y 18 el autor quiere hablar del Imperio romano que persigue a la comunidad, lo hará denominándolo «la gran Babilonia, la madre de todas las prostitutas y de las abominaciones de la tierra» (17,5), empleando imágenes que Isaías y Ezequiel habían utilizado para identificar a las ciudades opresoras de Israel, sobre todo Babilonia, que se convirtió para los judíos en símbolo del mal y del peligro de idolatría que acecha al pueblo creyente. Dentro de la misma línea puede denominarla también «la Bestia de la tierra» (13,1ss) y la pintará diciendo que «se parecía a un leopardo, con las patas como [2] de oso, y las fauces como fauces de león» (13,2), atribuyéndole así los símbolos que en Dn 7,4-6 se aplicaban a los imperios babilonio, medo y persa. Con ello indica que el poder de Roma es como el de los tres imperios juntos. Y si la Bestia tiene siete cabezas –siete es símbolo de plenitud, como veremos luego– y en 17,9 dice que dichas cabezas simbolizan «siete colinas» –Roma era conocida, ya en la antigüedad, como la ciudad de las siete colinas– o «siete emperadores», con ello se dan al lector/oyente iniciado unas pistas para desentrañar el significado del símbolo. No olvidemos que 17,10-11 parece aludir a Domiciano, que, por su crueldad y persecución de los cristianos, podría ser visto como concreción de la leyenda que suponía que Nerón volvería a la vida y su reino sería aún más horroroso de lo que lo fue la primera vez.

Los colores son también simbólicos. El blanco significa la victoria o la gloria de los elegidos que participan de la vida de Dios (7,9.13-18; 19,8). El color blanco puede significar, también, la eternidad del personaje (en este caso el Hijo del hom-

[2] El uso de la partícula *como* es típico del lenguaje apocalíptico, por cuanto sus autores son conscientes de que sus visiones sólo pueden ser aproximadamente expresadas por medio de comparaciones y símbolos; cf. p. ej. Mc 1,10; Hch 2,3.

bre), que es pintado con unos cabellos que «eran blancos, como la lana blanca, como la nieve» (1,14). En cuanto al rojo de fuego, color de sangre, es símbolo de asesinato, de violencia (6,4). Por ello, si en 17,4 se nos dice que la prostituta que simboliza, como hemos visto, al Imperio romano, «estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas», con ello nos está haciendo tomar conciencia el autor de que este lujo está hecho también a costa de la sangre de los cristianos, empobrecidos y perseguidos por su fidelidad a los valores de Jesús; recordemos lo que nos dice en 17,6: «vi que la mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús» (cf. también 13,15-17). En la misma línea, se nos dirá que la serpiente, que simboliza a Satanás (12,3), es roja, pues las comunidades joánicas saben perfectamente que el diablo es asesino por naturaleza (cf. Jn 8,40-44). El caballo pintado de negro (6,5-6) simboliza el sufrimiento que comporta la inflación; tengamos en cuenta que una parte pequeña de los alimentos básicos para los pobres –como ocurría en Asia Menor con el trigo y la cebada– cuesta un denario, es decir, el salario de un día (cf. Mt 20,2). El gris amarillento (6,7-8) es símbolo de peste y de muerte.

Algunos de los símbolos son fáciles de interpretar, sobre todo si se está familiarizado con el AT. Así los cuernos son símbolos clásicos del poder y por ello Juan representa con siete cuernos tanto a Cristo (5,6) como a Satanás (12,3). Y la Bestia de la tierra tiene siete cabezas y diez cuernos (13,1; 17,3), significando las diez coronas de sus cuernos (17,2) los reyes vasallos que recibirán su poder de Roma. En cuanto a la mujer que en Ap 12 está coronada de doce estrellas –símbolo de las doce tribus de Israel; véase también los doce patriarcas y los doce apóstoles que aparecen en 21,22– y da a luz a un hijo varón que el dragón quiere devorar, pero que cuando nace «es arrebatado hasta Dios y hasta su trono» (12,5; cf. también 12,4-5), simboliza el pueblo de Dios [3], que en el Calvario da a luz al Mesías liberador: al ser glorificado Jesús, Satanás queda vencido, destronado; recordemos que el ser expulsado del cielo, que se narra en 12,7-12, es un modo simbólico de expresar la consecuencia fundamental de la resurrección, en cuanto ésta es el comienzo de los tiempos nuevos y del triunfo de-

[3] Cf. lo que diremos más adelante, pues se trata de una cuestión debatida, como veremos.

finitivo de Dios sobre la muerte y el mal, simbolizados por el demonio; una idea familiar en el NT que aparece en Lc 10,18 y Jn 12,31.

Todos los símbolos tienen en Juan una función eminentemente religioso-política, pues con ellos se le está dando al lector, por un lado, una Buena Noticia (14,6), que el imperio injusto que está persiguiendo a los cristianos caerá (véase 16,18 y la alegría con que canta su caída en Ap 18); y, por otro, sirve de advertencia al lector para que mantenga siempre viva la alerta y la militancia cristiana. Pues cuando caiga Roma, Babilonia puede volver a resurgir en otro imperio, ya que el monstruo, el dragón, renace sin cesar en un mundo injusto, mientras no se haya hecho realidad el triunfo pleno de Dios (20,7-10) y no haya bajado a la tierra la Jerusalén celestial, el cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-22,5), que Dios tiene prometidos, como nueva creación, para el fin de los tiempos. En este sentido, el simbolismo ayuda a tomar conciencia de que el mensaje de Ap es un mensaje válido para todas las épocas, mientras la Iglesia sea peregrina en la tierra.

c) Los números

Son una de las claves fundamentales para poder interpretar el pensamiento apocalíptico y ponen de manifiesto la sistematización propia del género. Juan los emplea profusamente en su obra. El número 7 sale 54 veces, el 12 aparece 23, el 4 sale 16, y el 3, 11 veces; el 10 lo encontramos 10 veces, y el 1.000 otras 6. Con ellos se indica la certeza con que Dios gobierna el mundo.

En Ap el número más importante es, sin duda, el siete. Significa la plenitud y, a la vez, es utilizado, junto con el número doce, para simbolizar un motivo teológico fundamental que el autor quiere que quede bien patente para la comunidad: la Alianza de Dios con su pueblo, una alianza a la que él se mantiene siempre fiel. Este número simboliza la Alianza, porque es la suma o la multiplicación del tres y el cuatro. El tres simboliza plenitud y es la cifra que suele utilizarse para Dios en el mundo bíblico, pues aunque tanto el judaísmo como el cristianismo son religiones radicalmente monoteístas, sin embargo con el tres simbolizan la riqueza y el dinamismo de Dios, su misterio más profundo. En este sentido hay que interpretar a los visitantes misteriosos que encontramos en Gn 18,2 y es

el que está en la base de la doctrina de la Santísima Trinidad. En todo caso, el tres tiene un cierto valor de absoluto. En este sentido, si Is 6,3, citado por Ap 4,8b, dice de Dios que es «santo, santo, santo», con ello se indica que Dios es totalmente santo. De modo semejante, si Pedro niega tres veces a Jesús (véase Mc 14,66-72), con ello se significa que lo niega radicalmente. Y si según Jn 21,15-17 el mismo Pedro le confiesa a Jesús tres veces su amor, con ello se señala que Jesús le ha concedido la reconciliación total. Por otro lado, el número cuatro (4,6ss; cf. Ez 1,5; Is 6,2-3) simboliza el mundo creado –los cuatro vientos o cuatro puntos cardinales de la tierra que era vista como cuadrada–.

Si se tiene esto presente, se comprende, entonces, que el mero hecho de que Ap esté estructurado en septenarios, como veremos, es una Buena Noticia para la comunidad (14,6). Pues le está diciendo de modo subliminal, pero muy eficaz, que, a pesar de las dificultades y persecuciones que padece por parte de los poderes del mal, a pesar incluso de los fallos de las mismas Iglesias cristianas –este aspecto lo desarrolla el primer septenario, el de las cartas–, Dios, que es fiel a la Alianza, no olvida ni abandona a su pueblo y le sigue protegiendo, cosa muy importante, pues, en el momento en el cual Juan escribe su obra, todo esto resulta muy difícil de descubrir y de creer. En cambio, el que los males descritos en el libro duren sólo tres años y medio (la mitad de siete) o su equivalente, es decir, 42 meses, (11,3; 13,5) o 1.260 días (11,3; 12,6) es, por ello, una Buena Noticia. Pues con ello no se indica cuánto van a durar exactamente los males descritos, ni mucho menos cuándo va a ser el fin del mundo –como señala Jesús en Mc 13,32, Dios no revela ni siquiera al Hijo cuándo van a ocurrir todos los acontecimientos anunciados por el vidente apocalíptico–, sino que se anuncia que el mal tiene sólo una duración limitada, un motivo que es típico de la apocalíptica. Con ello se pretende ayudar al creyente a mantener viva la esperanza, ya que así se le indica que Dios no permite nunca, por amor a los elegidos, que la persecución y los sufrimientos duren excesivamente (cf. Mc 13,20).

En este sentido hay que colocar también dentro del marco de la Buena Noticia –en contra de la manipulación que de la cifra realizan muchas sectas– el que el número de los elegidos sea de 144.000, doce mil por cada tribu de Israel (7,4-8).

Pues dicho número equivale a la multiplicación de doce por doce por mil –mil indica una gran multitud–. Con ello el autor no quiere subrayar que el número de los elegidos es un número limitado (*sólo* 144.000), sino todo lo contrario, como lo confirma el texto que leemos inmediatamente a continuación: «Después miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podía contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos» (7,9).

También hay que interpretar simbólicamente que en 14,20 se diga que los ángeles del juicio «pisaron el lagar fuera de la ciudad y del lagar corrió tanta sangre que subió hasta los bocados de los caballos en un radio de 1.600 estadios». Con ello Juan quiere indicar que todo el mundo será objeto del juicio –la imagen del lagar pisoteado hace alusión al juicio de Dios (cf. Is 63,3; Ap 19,15)– y nadie podrá escapar a él, pues 1.600 es la multiplicación de cuatro por cuatro por cien.

d) Citas del AT y alusiones

En Ap son sobre todo los libros del Éxodo, de Ezequiel y de Daniel los más utilizados por el autor para sus visiones y símbolos. Esta predilección se debe a que en estos textos es donde aparece, con claridad meridiana, la intervención salvadora de Dios en la historia. En ellos se narra efectivamente cómo Dios liberó a su pueblo de la esclavitud en Egipto, del exilio en Babilonia y de la opresión seléucida.

e) Principales corrientes hermenéuticas

El texto de Ap ha dado pie a diversas interpretaciones, que podríamos sintetizar en cuatro corrientes principales [4]: 1) La interpretación histórico-temporal, que se esfuerza por explicar Ap desde el punto de vista histórico-social de la comunidad y época en que fue escrito. Ap se referiría, entonces, a hechos históricos concretos, ocurridos a finales del siglo I. 2) La interpretación historicista que cree descubrir en Ap un anuncio anticipado de diversos acontecimientos históricos hasta el momento actual. De acuerdo con ello, cada autor va aplicando las «predicciones», a menudo de modo peregrino, a los acon-

[4] Cf. R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1977) 39-45.

tecimientos históricos que se han vivido hasta el momento en el cual escribe. 3) La interpretación futurista o escatológica que subraya que Ap pone el énfasis en la victoria final de Dios sobre las fuerzas del mal. 4) La interpretación idealista o atemporal, que sostiene que Ap no hace referencia a ningún suceso histórico, sino que pretende expresar, más bien, los principios básicos, de acuerdo con los cuales Dios actúa en la historia.

4. *Género literario: el fenómeno apocalíptico*

Aunque Ap es un libro único en el NT –lo cual no excluye que sí encontremos en él algunos fragmentos apocalípticos, como Mc 13 (cf. los paralelos Mt 24 y Lc 21; y además 2 Tes 2; 1 Cor 15,20-28)–, conviene tener muy presente que el fenómeno apocalíptico era frecuente en el mundo antiguo y, sobre todo, en el bíblico y extrabíblico; así, aparte de Daniel, sobre todo 7-12, y de diversos fragmentos que encontramos en el AT, como Is 24-27; Zac 9-14; y Joel, tenemos obras muy significativas en el mundo apócrifo, tanto judío como cristiano. Entre los libros apócrifos son muy significativos los escritos atribuidos a Henoc –sobre todo 1 Henoc o Henoc etiópico, que contiene fragmentos que van desde el siglo III a.C. hasta la primera mitad del siglo I d.C.– y dos textos judíos, contemporáneos del Apocalipsis, 4 Esdras y 2 Baruc o Baruc siríaco.

A las características de lenguaje cifrado y pseudonimia (sobre la pseudonomia véase más abajo, pp. 281-283) que hemos visto ya en Ap, conviene añadir aquí que, aparte de una cierta visión dualista del mundo que encontramos también en Ap, es típico de la apocalíptica que la revelación –que puede ser en forma de epifanía, visión, audición, viaje al mundo celeste, recepción de un libro celeste oculto– no sea recibida directamente de Dios, sino por medio de un ángel o de Cristo. El contenido de estas revelaciones suele girar en torno a dos centros fundamentales, los secretos de la naturaleza –lo cual sirve para fijar el calendario o para hablar de los astros– y el descubrimiento de lo que ocurrirá en el futuro. A menudo se revela cómo son los lugares de premio y castigo en la otra vida (cf. 1 Henoc y Apocalipsis de Pedro). Es propio también de la apocalíptica que, al acentuarse la trascendencia de Dios, los ángeles y los demonios desempeñen un papel importante en los acontecimientos de este mundo.

II. CONSTRUCCIÓN DEL APOCALIPSIS

Dado que la estructura concreta de Ap es un tema debatido entre los investigadores, empecemos procurando descubrir el sentido global de la obra, siguiendo sus rasgos generales.

1. Introducción (1,1-8)

El prólogo de Ap, al igual que el epílogo, con el que forma inclusión (en ambos resuenan los mismo temas), da a toda la obra una atmósfera de serenidad, de confianza, en consonancia con el tono claramente litúrgico que caracteriza a toda la obra, llena de himnos litúrgicos que cantan el señorío de Dios y del Cordero. Este carácter litúrgico aparece ya en la primera de las siete bienaventuranzas que encontramos en Ap: «Dichoso el que lea y los que escuchen las palabras de esta profecía y guarden lo escrito en ella, porque el Tiempo está cerca» (1,3). Y viene confirmado por el hecho de que 1,4-8 y 22,6-21 están formulados a modo de diálogo litúrgico, subrayado por los *amén* que encontramos en lugares clave:

> «Juan a las siete iglesias que están en la provincia de Asia: gracia y paz a vosotros de parte del que es, del que era y del que está a punto de llegar; de parte de los siete espíritus que están delante de su trono y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno, el primero en resucitar de entre los muertos y el dominador de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su propia sangre, al que nos ha constituido en reino y nos ha hecho sacerdotes para Dios, su Padre, a él la gloria y el poder para siempre. Amén. ¡Mirad cómo viene entre las nubes! Todos le verán, incluso quienes le traspasaron, y las razas todas de la tierra tendrán que lamentarse por su causa. Así será. Amén» (1,4-7; cf. 22,16-21) [5].

También en relación con el contexto litúrgico podría estar el que se utilice el género epistolar; véase 1,1-3.4-6; 22,21. Con ello Juan enmarca en forma de carta toda la obra, lo cual recuerda las cartas de Pablo, que eran leídas en las reuniones litúrgicas de las comunidades. Pero esa relación no es necesa-

[5] Sobre la dimensión litúrgica de Ap, cf. P. Prigent, *Apocalypse et liturgie* (Neuchâtel 1964); U. Vanni, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, *Biblica* 57 (1976) 453-463, publicado también en Íd., *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Bolonia 1988) 101-113; Íd., *L'Assemblea liturgica si purifica e discerne nel «giorno del signore» (Ap 1,10)*, en *L'Apocalisse*, 87-97.

ria, pues el contexto de carta podría deberse al hecho de que Juan está alejado de sus comunidades por su destierro en la isla de Patmos (1,9), o a que desde Pablo la carta era la forma que se esperaba de un líder cristiano que escribía con autoridad.

2. *Cartas a las Iglesias (1,9-4,11)*

Si todo Ap ha recibido una configuración última que lo asimila a una carta [6], no tiene por qué sorprendernos que el primer septenario de la obra esté formado por siete cartas dirigidas a siete iglesias que, por el número, simbolizan a la Iglesia universal –por eso cada una de las siete cartas habla al final de lo que el Espíritu dice a *las Iglesias*, ¡en plural! Con ello Juan entronca conscientemente con un género literario muy común e importante en el cristianismo primitivo (piénsese en las cartas de Pablo, de Juan, de Pedro, etc.). Una carta, por definición, es un escrito. Y si se trata de una revelación es una *Escritura*, es decir, una palabra fija que puede servir de polo de referencia en todo momento para ver si una comunidad vive o no de acuerdo con el Evangelio. Esto es algo fundamental en los momentos de crisis religiosa, sobre todo cuando existe una persecución contra la comunidad que ha causado ya varios mártires. Por ello Juan con sus cartas y septenario inicial intenta, ante todo, reconfortar y animar a sus comunidades. Para ello empieza mostrándoles en una primera visión, la inicial (1,9-20), que el Hijo del hombre, idéntico con el Cordero degollado y, por tanto, con Jesús de Nazaret, es por don de Dios el auténtico Señor de la historia y el encargado del juicio sobre el mundo, preparando así el Juicio definitivo sobre la historia que Jesús, el «Rey de reyes y Señor de señores» (19,16) realizará en el quinto septenario con el que este septenario forma inclusión.

En las cartas, Juan va indicando a sus comunidades cuáles son sus cualidades y sus defectos, pues intenta movilizarlas con su escrito para que, recordando su amor primero (2,4), den testimonio profético en medio del mundo que les persigue, y corrijan los defectos y herejías que se están introdu-

[6] Sobre el aspecto epistolar de Ap puede verse M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (Gotinga 1986).

ciendo en las comunidades, un motivo frecuente en los escritos tardíos del Nuevo Testamento (cf. Heb 10,19ss; 1 Pe 1,3ss; 4,12ss). En este sentido son muy significativas las últimas palabras de Jesús en la última carta:

«Yo reprendo y castigo a los que amo. Anímate, pues, y cambia de conducta. Mira que estoy llamando a la puerta. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo. Al vencedor le sentaré en mi trono, junto a mí, lo mismo que yo también he vencido y estoy sentado junto a mi Padre, en su mismo trono» (3,19-21; cf. 3,14-21).

Estas palabras dan el sentido profundo de todo el septenario y son la clave de lectura que anticipa el contenido de toda la obra. Pues, por un lado, anuncian la promesa de que Dios llegará a ser al final el Dios-con-nosotros (21,3) y, por otro, exhortan a la conversión, ya que el que no lo haga será objeto de la ira de Dios, como lo muestran el cuarto y el quinto septenario (14,6-20,15).

El septenario concluye con una liturgia celestial (4,1-11), en la cual la creación, simbolizada por los cuatro animales, y el pueblo de Dios del AT y NT, representado por los veinticuatro Ancianos, cantan la gloria y el poder de Dios que triunfará plenamente en el quinto septenario. Esta liturgia muestra al mismo tiempo la íntima relación y unidad del septenario de las cartas con el resto de Ap. Nótese que sobre todo está relacionado con Ap 5, que es el comienzo del septenario de los sellos.

3. *Septenario de los sellos (5,1-8,1)*

Este septenario forma una unidad profunda con el tercero (el de las trompetas) y el cuarto (el de las copas), confirmando así la estructura concéntrica de Ap. Anticipa la estructura de los dos septenarios que siguen, los cuales a su vez tienen una estructura claramente paralela, pues la apertura de los sellos pone al descubierto, en una visión celeste, las fuerzas que configuran la historia, revelando su significado profundo. Por eso el septenario habla de un libro sellado con siete sellos (5,1), es decir, totalmente. El que el libro esté sellado subraya, por un lado, la importancia de su contenido. Y, por otro, la dificultad de poder conocer lo que está escrito en él, si no se rompen los sellos. Este libro contiene el plan de Dios sobre la his-

toria [7]. Pero dicho plan permanece secreto para los seres humanos que sólo conocen de la historia lo más superficial, como se indica simbólicamente en 5,1 con el hecho de que el libro está escrito por el anverso y el reverso; el autor piensa en un rollo que está enrollado, por lo cual apenas se puede leer nada de él si no es desenrollado, una vez se hayan roto los sellos.

La pregunta que se plantea, entonces, al lector/oyente es la de saber quién es capaz de romper estos sellos (5,2), es decir, de revelar el sentido profundo de la historia. Para Juan la respuesta es clara. Sólo Cristo (5,3ss) pone en marcha definitivamente el plan de Dios en la historia y es capaz, a la vez, de revelar su significado más profundo (5,9-10). Pues por su muerte, tras la persecución y condena como proscrito en una cruz, y su resurrección –esto es lo que se simboliza calificándolo como «Cordero en pie con señales de haber sido degollado» (5,6)– se ha convertido en clave de la interpretación de la historia y en comienzo de la nueva humanidad, como canta el primero de los ¡tres! cantos litúrgicos que introducen a este septenario de los sellos:

> «Eres digno de recibir el libro y romper sus sellos, porque has sido degollado y con tu sangre has adquirido para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, y los has constituido en reino para nuestro Dios, y en sacerdotes que reinarán sobre la tierra» (5,9-10; cf. Jn 12,32-33).

Pero junto con el papel único de Cristo, Juan quiere revelar también otros cuatro aspectos de la historia, que luego desarrollará en los dos septenarios siguientes:

1) La acción liberadora de Dios encuentra en la historia unas fuerzas negativas que intentan contrarrestar dicha acción. Estas fuerzas son explicitadas, en el quinto sello (6,9-11), con el motivo de la persecución que está sufriendo la comunidad.

[7] Según Charlier, *op.cit.* 426, en él se establece una especie de balance del mundo; en cambio Prigent, *L'Apocalypse*, 94s, seguido por González Ruiz, *op.cit.* 115, cree que el libro es el AT, el cual resulta letra muerta mientras Cristo no lo ilumina (y cita a favor de esta interpretación las opiniones de Hipólito, Orígenes, Victorino de Pettau), aunque señala que muchos autores ven en el libro «el plan de Dios», es decir, lo que sucederá. Sobre las diversas opiniones puede verse Brütsch, *op.cit.* 106s.

2) Pero dicha persecución no es la última palabra de Dios sobre la historia. Pues Cristo, que es el auténtico Señor de la historia (por don de Dios, su Padre), ha salido ya para vencer (6,1-2), lo cual significa que el Bien acabará triunfando sobre el Mal, es decir, que Dios hará justicia a los mártires, tal como éstos le piden en 6,11-12. Y esta victoria del Bien no será sólo parcial y temporal, sino definitiva, pues, como indica el sexto sello (6,12-17), estamos ya a las puertas del nacimiento del mundo nuevo, como lo muestran los terribles signos apocalípticos que, como los dolores de parto (cf. Mc 13,8), acompañan el nacimiento del mundo nuevo.

3) Mientras tanto los males que azotan este mundo no van dirigidos contra los creyentes, que no están dejados totalmente de la mano de Dios; éste es el sentido del interludio que encontramos en 7,1-8, donde el sello con el cual los ángeles marcan a los elegidos recuerda el modo como, según Ez 9, Dios preserva a sus fieles del castigo, al igual que ocurrió en el éxodo con las casas selladas con la sangre del Cordero pascual según Éx 12,1-14. Tampoco son castigos ciegos o absurdos de Dios, sino que son, como lo muestran los cuatro primeros sellos, sobre todo el segundo, tercero y cuarto que anticipan las plagas que se explicitarán luego en los septenarios tercero y cuarto, en clara alusión a las plagas de Egipto, llamadas a la conversión de los incrédulos (como en Éx 7,13.22; 8,15; 9,35; cf. también 9,12; 10,1.20; 7,14; 9,34). Pero como ocurrió ya con el Faraón en Egipto, Juan prevé que la lógica del Imperio romano y de sus aliados llevará a los malvados a no convertirse.

4) En esta situación le toca a la comunidad mantenerse fiel a los valores del Cordero degollado, aun a costa de la propia vida, del martirio; y confiar en la salvación final de Dios, que los mártires viven ya anticipadamente (7,9-17), cuando Dios les haga participar del triunfo del Cordero que está de pie, es decir, resucitado, ante el trono de Dios. A ellos se les promete que «ya nunca tendrán hambre ni sed, ni caerá sobre ellos el calor agobiante del sol. Porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los conducirá a fuentes de aguas vivas y Dios enjugará las lágrimas de sus ojos» (7,16-17).

Como todo lo que se relata aquí tiene su incidencia en el mundo, el autor prepara al creyente con este septenario para que descubra que el conflicto entre los valores evangélicos y los intereses del «mundo», entendiendo aquí «mundo» en el

sentido negativo que suele tener en el cuarto evangelio, es un conflicto permanente que exige, por tanto, no sólo vigilancia, sino también una opción permanente. Con esta exhortación al discernimiento Juan deja resonar un motivo que es fundamental también en el cuarto evangelio.

En este septenario Juan desplaza excepcionalmente la apertura del séptimo sello, cuyo contenido no es aún revelado, hasta después de la liturgia final de este septenario. Debemos notar, primero, que los séptimos momentos de los tres septenarios centrales se refieren al futuro inmediato que espera la comunidad, es decir, a la caída del Imperio romano, anticipación de la derrota definitiva del mal que se narra en el quinto septenario. Además, con este desplazamiento el autor ayuda al lector a descubrir la dinámica del relato y de la revelación: al igual de lo que ocurrirá con la séptima trompeta, aunque allí ya no hará falta desplazarla hasta después de la liturgia, el séptimo sello desemboca en el septenario siguiente, que es como una ulterior explicitación del septenario de los sellos, al menos en cuanto al contenido, pues no se trata de acontecimientos sucesivos en el tiempo.

La liturgia final de este septenario (7,9-17) forma inclusión con la visión del comienzo (5,1-14) y explicita, en clave cristocéntrica, la liturgia teocéntrica que resonaba al final del primer septenario (4,1-11). Todo ello de acuerdo con el papel único y salvador que se atribuye aquí a Cristo y que quedará explicitado en el septenario de las trompetas (5,10.14-17, relacionándolo con el papel que se atribuirá a Cristo en el septenario siguiente). A la vez, se anticipa el triunfo final de Dios y del Cordero en el último septenario, el de las visiones (19,11-22,5).

4. *Septenario de las trompetas (8,2-14,5)*

Es el septenario central del Apocalipsis. Por ello es el más desarrollado, pues constituye el corazón de la revelación que Juan quiere comunicar a sus comunidades. Con el símbolo de las trompetas, Juan llama a la movilización de los cristianos en un momento decisivo de la historia (cf. Jr 4,5; 1 Cor 14,8). Las siete trompetas anuncian las desgracias que aguardan al mundo si se cierra a la llamada de Dios a la conversión. En este sentido, las plagas anunciadas en las seis primeras trompetas indican, como hemos visto ya a propósito del septenario

de los sellos, que los males del mundo no son fruto de la arbitrariedad o malevolencia de un Dios terrible, sino una llamada a la conversión. Por esto, aquí se acrecientan las consecuencias negativas de las plagas con respecto al septenario anterior –en 8,7-12 no es destruida una cuarta parte de la tierra, como en 6,8, sino una tercera parte–, pero sin llegar a la totalidad que alcanzarán en el septenario siguiente, el de las copas, que representa la última llamada de Dios a la conversión.

La estructura del septenario es semejante a la del anterior: las cuatro primeras trompetas se refieren a las plagas que afectarán a la naturaleza, mientras que la quinta y la sexta atormentarán a los hombres; la séptima, como prepara y desemboca en el septenario siguiente, tampoco es descrita, sino sólo anunciada (11,15a).

Las alusiones al AT muestran que todo este septenario está inmerso en una atmósfera pascual. Ello viene confirmado también por el hecho de que, antes de que suene la séptima trompeta, Juan interrumpe el relato para desarrollar un amplio interludio (10,1-11,14). Se trata del primero de este septenario; el segundo, que encontramos en 12-13, lo pondrá una vez la séptima trompeta haya sonado, con lo cual ahora los dos interludios la enmarcan. De esta manera, a la vez que se retarda el sonido de la séptima trompeta –dando lugar así a la conversión y explicando, quizás también de paso, el retraso de la parusía [8]–, Juan indica al creyente cuál es su vocación cristiana, si tiene presente el significado fundamental de la resurrección de Jesús. Pues si en 11,14 se dice que es ahora cuando el «segundo ay» ha pasado –y no cuando se narraron los males de la sexta trompeta–, ello es señal de que lo que se dice en 10,1-11,14 no se refiere tanto al futuro, que es descrito en los

[8] Cf. Müller, *op.cit.* 200. Como nota Prigent, *op.cit.* 149, Ap 10,1-11,14 se ha de ver como una unidad literaria que tiene como meta retardar el sonido de la séptima trompeta. Aunque lo llame intermedio o paréntesis, como de modo semejante lo denomina Müller, *op.cit.* 198, subraya, con razón, que no contiene un mensaje marginal, sino que este fragmento responde a una preocupación primordial del autor. Algunos exegetas (cf. Brütsch, *op.cit.* 169) señalan que estos interludios tienen un tono de consolación en medio de los septenarios de las plagas. Prigent, *op.cit.* 117, lo denomina un «paréntesis», al igual de lo que ocurre en Ap 7. Por su parte Schüssler Fiorenza afirma que estos «interludios» expresan la relación entre la realidad presente y el futuro escatológico; cf. *Composition* 360.

séptimos momentos de los septenarios, cuanto al presente que vive la comunidad. De hecho en Ap 10, con la aparición del ángel majestuoso que lleva en su mano el librito que Juan es invitado a comer (en una alusión clara a la vocación profética de Ezequiel, cf. Ez 3,3.14), Juan quiere hacer referencia a su vocación profética. Por eso el ángel le indica que, una vez haya comido el librito, éste le resultará dulce y amargo a la vez. Es dulce, porque su predicación contendrá una Buena Noticia eterna (14,6), consistente en el triunfo de Dios, que en este septenario queda concretado en el anuncio pascual de la victoria de Jesús sobre Satanás, la cual será narrada simbólicamente en el segundo interludio (c. 12). Pero es amargo también, pues Juan ha de anunciar el castigo a los que se cierran al mensaje de Dios, lo cual le comportará persecución y, quizás, el martirio [9].

La descripción de la vocación profética de Juan prepara el capítulo 11, en el cual se simboliza la situación que está viviendo la comunidad. En él se destacan dos aspectos complementarios que acompañan siempre la vida de las Iglesias. En primer lugar, Juan recuerda que, aunque los sufrimientos de la comunidad puedan llevar a pensar lo contrario, de hecho las Iglesias están siempre protegidas por Dios. Esto es lo que expresa la orden, inspirada en Ez 40,1-5 y Zac 2,5-9, de medir el Santuario y el altar y a los que adoran en él (Ap 11,1). En segundo lugar, se nos dice que dicha protección no excluye el que las Iglesias puedan ser perseguidas y martirizadas por el Imperio. Pero ello ocurrirá sólo durante un tiempo limitado (¡tres años y medio!), como se expresa con la orden de que no mida el patio exterior del Santuario, «porque ha sido entregado a los gentiles que pisotearán la Ciudad Santa cuarenta y dos meses» (11,2).

A continuación, en 11,3-13, Juan desarrolla la vocación profética que han recibido todos los cristianos (cf. Hch 2,14-21). Ya Mc había indicado, en un texto también apocalíptico, que, antes del final escatológico de la historia, el Evangelio debía ser predicado a todas las naciones (cf. Mc 13,10), dan-

[9] Sobre el significado del librito y de Ap 10, cf. Prigent, *op.cit.* 150-156; Brütsch, *op.cit.* 168-176; González Ruiz, siguiendo a Robert / Feuillet, cree que el libro se refiere al NT, pero que es mejor traducirlo por «codicilo», ya que se refiere a lo que el autor va a decir en los capítulos siguientes; cf. *op.cit.* 138.

do con ello una tarea a su iglesia, incluso después de la caída de Jerusalén, a la que se alude en Mc 13,14ss, aunque ello le comportara persecuciones (cf. Mc 13,9-13). En el mismo sentido, Juan quiere subrayar a su comunidad que debe dar testimonio profético en el mundo antes de que suene la séptima trompeta. Por ello se subraya que son profetas (11,3.6.10). No es obstáculo para esta interpretación el que sean descritos con unos rasgos que aluden a los dos grandes profetas del AT, Elías y Moisés, cuyo retorno se esperaba para el fin de los tiempos (cf. Dt 18,18; Mal 3,23); así lo indica el que se diga de ellos, por un lado, que «tienen poder de cerrar el cielo para que no caiga la lluvia» (2 Re 1,17) y, por otro, que tienen poder para desencadenar las plagas (cf. Éx 7,17; 11,10) sobre el mundo que no se convierte y les persigue (11,6). En efecto, si se leen estos textos en el contexto en el cual los ha colocado Juan, se ve que lo que se quiere indicar con ello es que el testimonio profético cristiano es el cumplimiento de lo anunciado en el AT, una idea muy familiar en el Ap [10]. A la vez se anuncia a los creyentes, como ya lo había hecho Jesús con sus discípulos según Jn 16,1-4, que compartirán el destino de Jesús, su muerte y resurrección, pues provocarán la oposición del mundo, que llegará incluso a asesinarlos y se alegrará con su muerte (cf. 13,7-10). Pero se les revela también que Dios no les dejará de su mano, ni siquiera en esta vida (11,5), y que, pasado un tiempo breve, aparecerán incluso ante sus enemigos como compartiendo la glorificación de Jesús (11,11-13). En este marco, Juan quiere también afirmar que, con su testimonio, los profetas cristianos acelerarán la venida del Reino de Dios. Por eso es tan importante para él que los cristianos cumplan con esta su misión de profetas.

Por otro lado, la noticia de que algunos se convertirán (cf. 11,13) es un mensaje de consolación para los que viven en medio del «segundo ay», es decir, en medio de las pruebas escatológicas que está experimentando la comunidad (9,13-11,14) y que preparan el toque de la séptima trompeta. Ésta anuncia el castigo definitivo de Dios contra el Imperio romano y el acercamiento de los últimos tiempos. Con ello se confirma lo que hemos propuesto antes como tesis: que la sexta trompeta (9,13-21) y la reflexión que retarda el toque de la séptima trompeta

[10] Así Prigent, *L'Apocalypse*, 166; cf. 164s.

se refieren al tiempo de la Iglesia que está viviendo el autor (notar que 10,1-11,14 está situado antes de 11,15a) [11].

Pero, cuando suena la séptima trompeta en 11,15a, Juan, como había ocurrido ya en el segundo septenario, no describe los resultados de dicho toque. De esta manera nos invita, una vez más, a leer el siguiente septenario, el de las copas, como explicación, esta vez definitiva, de lo que se ha anunciado en este septenario. En efecto, la séptima trompeta deja resonar un cántico en el cielo (11,15b-19), que anticipa el triunfo final de Dios, que va a hacer justicia restableciendo su reinado ya aquí en la tierra. No es casual que, precisamente en este lugar, Juan recuerde el motivo que subyace a toda la reflexión teológica de Ap: la fidelidad de Dios a la Alianza que estableció con su pueblo (cf. 11,19, donde se revela que en el Santuario aparece el Arca de la Alianza).

En este lugar, el autor, antes de presentar la liturgia final celestial, con la cual suele concluir sus septenarios, abre una vez más un nuevo paréntesis, que forma inclusión con el primer interludio que hemos visto en 10,1-11,14. De este modo pone al descubierto cuáles son las fuerzas últimas que configuran la historia y cómo éstas, incluso después de la resurrección de Jesús, siguen incidiendo hoy en el mundo (12-13).

En este interludio (c. 12) Juan desvela el trasfondo de la lucha a muerte que enfrenta a los cristianos con el Imperio. Lo primero que nos presenta es «una mujer» vestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas (12,1). Esta mujer simboliza al Pueblo de Dios, mientras que las doce estrellas representan a las doce tribus de Israel, que va a ser reconstituido con la venida y triunfo del Mesías (cf. Gn 37,9-11). Frente a la mujer, que está a punto de dar a luz (12,2), Juan sitúa a la serpiente roja, la cual, por su color, sus cabezas (¡siete!), sus cuernos (¡diez!) y sus diademas representa el poder demoníaco (en 12,9 se la identifica explícitamente con Satanás), que quiere acabar con la Mujer y su descendencia, como lo intentó ya al comienzo de la creación (cf. Gn 2-3).

Pero cuando «la Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha

[11] Según Bogaert, *op.cit.* 136, «hay buenas razones para creer que el sexto tiempo se refiere a acontecimientos de los cuales el autor es o quiere ser contemporáneo. Y es posible mostrar que la sexta trompeta, el sexto sello y la sexta copa recuerdan la Guerra Judía».

de regir a todas las naciones con cetro de hierro» –por la descripción se ve claro que se trata del Mesías– «su Hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono» (12,5), con lo cual el diablo, que ha intentado devorarlo (véase 12,4b), no sólo no consigue acabar con él, sino que va a sufrir las consecuencias, en buena ironía joánica, de esta elevación del Hijo a Dios. Con ello se ve claro que el autor, más que referirse al nacimiento del Mesías, está hablando principalmente, con unas imágenes que nos resultan familiares por el cuarto evangelio, de la exaltación del Hijo [12]. En este contexto «la mujer simboliza al pueblo de Dios, a la Iglesia, que da nacimiento al Mesías en el drama del Calvario. Satanás, derrotado, se arroja contra los demás hijos de la mujer, contra todos los cristianos, y les hará la guerra durante todo el tiempo de la historia» (Charpentier). Como ocurre en el cuarto evangelio, la cruz es vista como exaltación (cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32s) y como trono en el cual Jesús reina (12,5) [13].

El pasaje siguiente (12,7-12) saca las consecuencias de esta victoria pascual y nos presenta la dimensión última de esta derrota del demonio con la imagen clásica (mítica) de la lucha entre Miguel, que está al frente de sus ángeles, y la Serpiente, que está también al frente de sus ángeles (caídos). Esto significa que con la exaltación de Jesús ha empezado ya el reinado del Cordero degollado. Ello implica que Satanás ha sido vencido y ha perdido su poder, lo cual queda simbolizado con el hecho de que es expulsado del cielo, una imagen que encontramos también en Lc 9,18 y Jn 12,31-32. Pero esto no quiere decir que Satanás carezca ya de todo poder, pues no hemos llegado aún a la plenitud del Reino. Por eso Juan, para

[12] Como nota González Ruiz, *op.cit.* 149, el «fue arrebatado al cielo» subraya el martirio pascual de Jesús, que forma toda la trama del Ap. En el fondo, todo el Ap desarrolla el significado de la resurrección-exaltación de Jesús y lo que ella significa como comienzo de los tiempos nuevos que ahora vive la Iglesia, que, si bien es perseguida, sabe que su liberación definitiva se acerca. Cf. también, en este sentido, Prigent, 191-193; Charpentier, 27; Comblin, 259; Rissi, 126.

[13] Cf. X. Alegre, *Mi Reino no es de este mundo,* 507-509 y la bibliografía allí indicada. El aspecto de la derrota fundamental de Satanás, como consecuencia de la exaltación de Jesús, la explica el Apocalipsis a continuación en 12,7-12. Ello no quita que detrás de la lucha entre Miguel y Satán pueda estar el mito judío de la caída de los ángeles del cielo (cf. Gn 6,1-4; 1 Henoc 6,19; Jubileos 5; Vida de Adán y Eva 12-17).

prevenir al lector de las amenazas que para el cristiano comportan los «poderes del mal», muy activos en la tierra, añade una advertencia en 12,12b: «¡Ay de la tierra y del mar! porque el Diablo ha bajado a vosotros rebosando furor, sabiendo que le queda poco tiempo». Con todo, también aquí hay una nota positiva. Pues, en medio de esta lucha, el pueblo cristiano sigue siendo protegido por Dios, como lo fue el pueblo de Israel en el desierto (comparar 12,13-16 con Éx 19,4 y 14,27ss). Pero ello no quita que ahora el demonio persiga encarnizadamente «a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (12,17).

De este modo Juan nos ha descifrado lo fundamental de las realidades más hondas que configuran nuestra historia. Pero quiere clarificar aún más lo que acaba de decir, desenmascarando las fuerzas demoníacas que, basándose en la mentira, quieren engañar a los cristianos. Por eso, en una segunda parte de este largo interludio, preparado por 12,18, pone al descubierto las potencias aliadas de Satanás aquí en la tierra y explica de qué recursos se valen para oprimir a la Iglesia. Están representadas por dos Bestias. Por un lado, la Bestia del mar (13,1-10), que simboliza la Roma todopoderosa políticamente. Es como la encarnación de todos los imperios totalitarios, como puede ver el lector iniciado en el AT por el hecho de que en 13,2 se le aplique la descripción de los imperios enemigos del pueblo de Israel que aparecen en Dn 7,4-6. Se trata del Imperio que, en su orgullo, se idolatra a sí mismo y martiriza a los cristianos que no quieren adorarlo (13,4-7) [14]. Por otro lado, desenmascara a la Bestia de la tierra (13,11-17), que, más adelante (cf. 19,20 y 20,10), es denominada «el falso Profeta». Es el símbolo de la propaganda religiosa (y de las ideologías) que están al servicio del Imperio (13,12-15) y son muy peligrosas, por cuanto utilizan su poder no sólo para engañar a los ingenuos, sino también para marginar, incluso económicamente, a todo el que no quiere adorar a la primera Bestia [15]. En este sentido, el Dragón y sus dos acólitos, que

[14] Cf. Müller 253-256 y su excurso sobre el culto al emperador romano, con la bibliografía indicada en las pp. 257-260; cf. también Brütsch, 227-231.

[15] Así lo interpreta Prigent, 199 y 208-210, señalando que el texto insiste en su carácter religioso y de servicio a la primera Bestia. Schüssler Fiorenza ha subrayado, con razón, que la concepción del autor del Apocalipsis no es nada «espiritualista»; cf. *Redemption as Liberation: Ap 1,5f and 5,9f*, CBQ

son criatura e imagen de él y forman una especie de trinidad satánica que intenta emular a la Trinidad divina, expresan el peligro que comporta para los cristianos un estado totalitario y despótico, como era el de Roma en tiempos del emperador Domiciano, al que se alude en 13,18, el cual quería convertirse en ídolo y obligar a los cristianos a renunciar a sus valores para aceptar, en su lugar, los del Imperio.

Y como la dureza de la persecución en la comunidad es notable y, por otro lado, parece que el poder del Imperio es inconmovible –de hecho tardó algo más de tres siglos en caer–, por eso Juan no quiere terminar este septenario sin que resuene en la liturgia celestial (14,1-5) el cántico triunfal de «los que siguen al Cordero adondequiera que vaya, y han sido rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero» (14,4). Con todo ello el autor nos ha preparado para la lectura del cuarto septenario, en el cual nos mostrará, ahora ya de modo definitivo, lo que le aguarda al Imperio cruel que no quiere convertirse y martiriza a los cristianos.

5. *Septenario de las copas (14,6-19,8)*

Con este septenario concluye el núcleo central de Ap. Explicita lo que el segundo había apuntado y el tercero había preparado. Por eso este septenario está construido de modo que haya un paralelismo estricto, en cuanto a las plagas, con el septenario anterior; pero a la vez de modo que aparezca claramente que el castigo no sólo aumenta, sino que ahora llega a convertirse en el castigo definitivo de la Bestia del mar, es decir, del Imperio romano, cuya caída será narrada y cantada, subrayando que ello se debe a que no ha querido convertirse. Ésta es la razón por la cual Juan sí narrará aquí, a diferencia de lo ocurrido en los septenarios de los sellos y de las trompetas, el contenido de la séptima copa, que consiste en la caída de Roma (16,17-21).

Juan escoge el símbolo de las copas. Detrás está la ima-

36 (1974) 220-232, ya que «concibe la salvación y la redención en términos políticos y en categorías socioeconómicas» (ibíd. 220); cf. también A. Yarbro Collins, *The political Perspective of the Revelation of John*, JBL 96 (1977) 241-256. De hecho, A. Strobel puede sacar la conclusión de que hoy no ofrece la menor duda que el Apocalipsis toma una postura crítica frente al estado; cf. *Apokalypse des Johannes*, TRE III (1978) 179.

gen de la «copa de la ira de Yahvé», clásica en el profetismo (cf. Is 51,17.22; Jr 13,13; 25,15-17; 48,26; Ez 23,32-34; Hab 2,15s; etc.). En cuanto «copas de la cólera de Dios», significan los castigos y la ruina definitiva que aguardan a los imperios totalitarios que, como el de Roma, no aceptan el señorío de Dios y quieren a su vez convertirse en dioses, sin escuchar las llamadas a la conversión que Dios les manda a través de las plagas.

Juan se preocupa aquí de identificar el Imperio contra el cual van dirigidas principalmente sus amenazas. En efecto, después de llamarlo «la gran prostituta, la que está sentada sobre aguas caudalosas, con la que adulteraron los reyes de la tierra emborrachándose con el vino de su liviandad» (17,1b-2), nos dice que se trata de «la ciudad de las siete colinas» (17,9), que se embriaga con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (17,6). Y concluye con un canto poético sobre la caída de Babilonia (Roma) que, por un lado, expresa la alegría inmensa por la caída del Imperio opresor, pero, por otro, refleja también la admiración que siente por su esplendor y lamenta su perdición [16]. Modelo de la lamentación de Ap 18 es la que se hace por Tiro en Ez 27-28. Aquí resuena la crítica profética al lujo y a la injusticia de los habitantes de la tierra (es decir, de los incrédulos), de los reyes y comerciantes, que son vistos como aliados del Imperio romano.

Pero, como para el profeta auténticamente cristiano, el Juicio no es nunca la palabra definitiva de Dios sobre la historia, todo el septenario viene enmarcado por un tono positivo que proyecta su luz, incluso cuando se va a hablar del castigo definitivo. Me refiero al comienzo de la visión inaugural del septenario y a la liturgia celestial con la cual concluye. La primera parte de la visión preparatoria (14,6-13) empieza anunciando una «buena noticia eterna» a todos los pueblos de la tierra (14,6), que no sólo incluye el juicio sobre Babilonia (14,7-11), sino también la promesa de que terminarán los sufrimientos de los santos que han guardado los mandamientos de

[16] Cf. Schüssler Fiorenza, *Redemption*, 230. La crítica social del autor de Ap es subrayada también por U. Vanni a propósito de Ap 6,5s, cuando, después de tratar el texto de Ap 18, concluye: «El consumismo instrumentaliza también la vida humana, expresando así el máximo de la injusticia social»; cf. *Il terzo sigillo dell'Apocalisse (Ap 6,5-6): simbolo dell'ingiustizia sociale?*, *Gregorianum* 59 (1978) 716, véase 691-718.

Dios y la fe de Jesús (14,12). Por eso, este primer fragmento introductorio concluye con una bienaventuranza que Juan pone en boca del Espíritu: «dichosos los muertos que mueren en el Señor. Desde ahora, sí, que descansen de sus fatigas, porque sus obras les acompañan» (14,13). El texto, enlazando con el cántico de Moisés y el cántico del Cordero (cf. más adelante 15,3-4), forma inclusión con la liturgia celestial que encontramos al final de este septenario, en 19,1-8. En él se canta el triunfo de Dios y el regocijo de la Iglesia, porque «han llegado las bodas del Cordero» (19,7). Con ello Juan nos prepara para el último septenario, que concluirá con este motivo (cf. 21,3-4), invitándonos así a seguir leyendo su obra, pues piensa que la historia no ha llegado a su término con la caída de Roma. Por otro lado, también la segunda parte de la introducción al septenario, (14,14-20), que prepara el discernimiento entre buenos y malos, simbolizados respectivamente por las imágenes de la cosecha y de la vendimia [17] –el contenido de la vendimia viene significado, precisamente, por las siete copas; cf. c. 16–, contiene a su vez una buena noticia para la Iglesia: que el Juicio será realizado por el Hijo del hombre (14,14), que sostiene en su mano derecha –la derecha es señal de que ello es algo bueno– todas las Iglesias (1,17-20).

6. *Visiones finales (19,9-22,5)*

Este septenario forma inclusión, tanto por su estructura como por su contenido, con el primer septenario, mostrando cómo llegará a su plenitud la dinámica de la actuación de Dios en el mundo, que empezó a aparecer ya en el segundo septenario (6,1-2 forma también inclusión con 19,11-16) y que tuvo una primera culminación provisional en el cuarto con la destrucción de Roma. Mediante la inclusión con el primer septenario, el de las cartas, Juan subraya que la obra entera está hablando, ante todo, del presente de la Iglesia y no simplemente del fin del mundo. De esta manera quiere ayudar al lector a discernir cómo debe actuar el cristiano que forma parte de la Iglesia militante, si quiere llegar hasta la Iglesia triunfante. Por ello, si la visión inicial del primer septenario (1,9-

[17] Así Prigent, 234s. Charpentier, que sigue a Feuillet, comenta, sin dar razones que resulten convincentes: «mientras que el cuadro de la cosecha se aplica a todos los fieles cristianos, el de la vendimia sólo se aplica a los mártires».

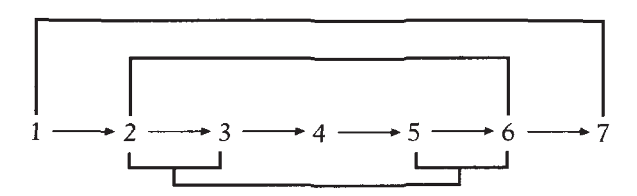
20) presentaba a un Cristo triunfante, que tenía en su mano derecha a las Iglesias, las cuales se encontraban inmersas en una persecución sangrienta y estaban amenazadas de tibieza y de desesperanza (Ap 2-3), ahora, en la visión final, aparece la Iglesia triunfante que ha llegado ya a su plenitud (21,1-22,5), una vez han sido vencidas definitivamente las fuerzas del mal, simbolizadas por el demonio y la muerte (20,7-10).

Por otro lado, se manifiesta claramente la relación con los septenarios centrales. Así, la visión de Cristo montado sobre un caballo blanco, que presenta a Jesús como juez y guerrero victorioso en 19,11-16, enlaza con la apertura del primer sello del segundo septenario que encontramos en 6,1-2, donde Cristo también aparece montado en un caballo blanco. De esta manera, el septenario es como la culminación histórica que el autor nos ha ido desvelando poco a poco a lo largo de su obra. Pero ahora ensancha definitivamente el horizonte, pues abarca desde la aparición del Mesías, que es el inicio del Reino de Dios aquí en la tierra, hasta el Juicio final (20,11-15) y la visión del nuevo mundo, la Jerusalén celestial, el Paraíso recreado (21,1-22,5), que aparecerá cuando se consumen las bodas del Cordero con el Pueblo de Dios y Dios sea el Dios-con-ellos (21,3). No es casual, por tanto, que en la visión central de este septenario (20,1-3) se haga alusión a la exaltación de Jesús, que comporta la derrota fundamental de Satanás, ya presentada en el corazón del tercer septenario (Ap 12) y aquí simbolizada con su encadenamiento durante mil años.

Aparte del papel fundamental de Cristo, que domina todo el Apocalipsis, dos son los motivos fundamentales que configuran este septenario. Por un lado, el encadenamiento de Satanás durante un tiempo muy largo (simbolizado con los mil años) que, como veremos más adelante, se refiere al tiempo actual de la Iglesia iniciado con la exaltación de Jesús. Si Satanás había seducido a Adán y Eva en el Paraíso, ahora Satanás está encadenado, de modo que, si el cristiano cede a sus seducciones o tentaciones, será inexcusable. Estamos, por tanto, en el tiempo en el cual el Evangelio puede ser vivido gracias al triunfo de Cristo, aunque ello no excluya un ataque final y definitivo del demonio al fin de los tiempos (comparar 20,3b con 20,7-10). Por otro lado, encontramos también aquí el motivo de la nueva creación, igualmente unido a los temas de la Jerusalén celestial y del Paraíso (21,1-22,5). Se trata de algo que nos aguarda al fin de los tiempos, cuando se mani-

fiestará plenamente el Señorío de Dios venciendo definitivamente a Satanás y a la muerte. A su vez, conviene subrayar que, si en la séptima visión se nos dice que esta Ciudad Santa, la nueva Jerusalén o Iglesia triunfante que el vidente aguarda para el fin de los tiempos, «baja del cielo» (21,2), con ello Juan quiere recordarnos que esta Iglesia pugna ya por hacerse presente en la Iglesia terrena en la cual vivimos.

Notemos también, para concluir la presentación de este septenario, que su estructura interna confirma la estructura concéntrica que creemos que el autor ha querido dar a su obra. Ya vimos que había una inclusión entre los temas teológicos del primer septenario y los de la séptima visión de este septenario. Pero a ello hay que añadir que la estructura de este septenario es también concéntrica, como en el primero, aunque la estructura no sea idéntica en sus detalles. Podemos esquematizarla así:



Esta estructura confirmaría, por tanto, el significado actual del Reino mesiánico de mil años, que está situado en la visión central, al igual que el triunfo perenne de Cristo y la instauración de su Reino mesiánico aparecían también en el centro de Ap, es decir, en el tercer septenario. Ello confirma que dicho reinado milenario no se refiere a un reinado de Cristo que tendrá lugar en la tierra en una época futura [18].

[18] Así se distancia Juan de las expectativas judías de la apocalíptica contemporánea (cf. p. ej. 4 Esdras 7,28s; 2 Baruc 29,1ss), que esperaban una época paradisíaca aquí en la tierra: «También la tierra dará fruto, diez mil por uno. Cada cepa tendrá mil sarmientos, cada sarmiento dará mil racimos, cada racimo contará mil uvas y cada uva producirá un *kor* (30 litros) de vino. Y todos los que tengan hambre se alegrarán y serán cada día espectadores de prodigios. Los vientos emanarán de mi rostro para llenar cada día de perfume frutos aromáticos y suscitar a la caída de la tarde nubes que destilen un rocío saludable. En aquel tiempo, el maná guardado en reserva caerá de nuevo y comerán (de él) esos años, porque habrán llegado al fin de los tiempos» (2 Baruc 29,5-8); «entonces serán humildes todos los justos, vivi-

Por otro lado, las visiones segunda (19,17-18) y tercera (19,19-21) se corresponden también, tanto temática como literariamente, formando una unidad. Pues la expresión «...*todas las aves* que volaban por lo alto» (al comienzo de la segunda visión, cf. 19,17) se repite, aunque no textualmente, al final de la tercera visión: «y *todas las aves* se hartaron de sus carnes» (19,21). El banquete anunciado en la segunda visión, con una clara alusión a Ez 39,17 [19], es realizado en la tercera visión. En efecto, después de describirse la carne preparada para el banquete en 19,18, se concluye como en síntesis con las palabras «carne de *pequeños y grandes*», lo cual forma inclusión con el Juicio final de toda la humanidad (20,11-15), pues en 20,12 vuelve a emplear esta expresión: «Y vi a los muertos, *grandes y pequeños*» (la misma expresión *grandes y pequeños* aparece también en 11,18; 13,6; 19,5). Con ello Juan enmarca las cinco visiones centrales del septenario, presentándolas como un enjuiciamiento, un «discernimiento» del mundo entero, primero en la historia, después en la escatología.

La primera y la séptima visión serían, entonces, como el marco de todo el septenario. Así, la primera presenta al Mesías iniciando todo el proceso del juicio y de la victoria de Cristo (y de sus Iglesias), una victoria que culmina en la séptima con la instauración de un «orden nuevo», el nuevo Cielo y la nueva Tierra, la Jerusalén celestial, que serán como la recreación del Paraíso perdido.

7. *Conclusión*

La conclusión (22,6-21), construida en paralelismo estricto con la introducción (1,1-8), refuerza que lo dicho por Juan es digno de crédito (22,6a). En ella vuelve a resonar el tono pro-

rán hasta engendrar a mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez. En esos días, toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición. Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y vides y la parra que se plante en ella dará fruto en abundancia. De cuanta semilla sea plantada en ella, una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite» (1 Henoc 10,17-19); cf. Brütsch, 323s.

[19] Cf. Ez 38,4ss.18.20; Ap 19,17-21 se inspira en la profecía de la derrota de Gog en Ez 38-39; notemos que la batalla contra los reyes había resonado ya en Ap 16,14ss y en 17,14. Sobre el significado de este texto, cf. Prigent, 297s.

fético del libro (22,6-7) y el anhelo que tiene Juan de la venida definitiva de Jesús, subrayando que está ya a las puertas (22,17.20). Por ello, en contra de lo que es habitual en el mundo de la apocalíptica, Juan recibe la orden de no sellar las palabras de su libro (22,10). Y se insiste en la importancia de la opción en favor de Dios y del Cordero o en favor de Satán y de la Bestia, a la que Ap ha estado invitando continuamente. Pues de ella depende la salvación o la condenación (22,7.11-12.14-15). Por otro lado, si la introducción (1,3-8) manifestaba el tono litúrgico y de carta propio del escrito, lo mismo podemos decir de la conclusión (22,16-21).

III. CUESTIONES ABIERTAS: LA ESTRUCTURA DEL APOCALIPSIS

La diversidad de estructuras propuestas para Ap por los especialistas es tan notable que podemos considerar la cuestión como una cuestión abierta [20]. De hecho, A. Yarbro Collins sostiene que hay casi tantos bosquejos (*outlines*) del libro como intérpretes [21]. Y ya Victorino de Pettau señalaba, comentando el Apocalipsis, la ausencia de estructura: «No hay que buscar la organización del Apocalipsis, sino su comprensión» [22].

Pero, por otro lado, ningún apocalipsis judío o judeocristiano de la época muestra una estructura tan sistematizada como la que encontramos en Ap. Por ello resulta fundamental pa-

[20] Cf. Brütsch, 427-429; Müller, 30; Charlier, 423. Para informarse sobre los principales estudios aparecidos hasta 1980 acerca de la estructura de Ap, puede consultarse con provecho la tesis doctoral de U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse* (Roma 1971), reeditada y actualizada en Brescia en 1980; cf. también el complemento que da en *L'Apocalypse,* 20; y también Prigent, *L'Apocalypse,* 364.

[21] *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula 1976) 8; Y.H.B. Swete narra la anécdota del Arzobispo Benson, quien cuenta que un lector inteligente y devoto, respondiendo a la pregunta de cuál es la forma o estructura del Apocalipsis, decía: «es el Caos». Quizá por ello Prigent afirma: «Decir que cada cual presenta un plan estructural no es exagerar. No es que cada cual dé rienda suelta a la fantasía y a la imaginación, sino que resulta muy difícil ofrecer un ordenamiento que satisfaga profundamente, que satisfaga al menos nuestra exigencia de lógica», *El Apocalipsis,* 223.

[22] «Nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus requirendus», cf. J. Hausleiter (ed.), *Victorini Episcopi Petavionensis opera,* CSEL 49 (Viena-Leipzig 1916) 86, citado por Lambrecht 77, nota 1.

ra una mejor comprensión de este libro procurar desentrañarla, tanto más cuanto que en una obra el todo está antes que las partes y es desde la visión global que Juan tenía de su obra desde donde hay que interpretar los fragmentos y eventuales tradiciones que él formula o recoge [23]. En todo caso, determinar la estructura de Ap no es tarea fácil, como lo muestran las distintas propuestas de la misma que encontramos entre los especialistas.

1. *Criterios*

El autor nos da dos tipos de indicios, literarios y de contenido, que nos ayudan a descubrir cuál es la estructura interna que configura toda la obra. Descubrirlos facilita el acceso al pensamiento más profundo del Ap [24].

a) Indicios literarios

1) La introducción (1,1-8) y la conclusión (22,6-21) están formuladas de manera paralela y en ellas resuenan los mismos motivos, de modo que, en forma de inclusión literaria, pongan de manifiesto la unidad de toda la obra, a la vez que dejan entrever la posibilidad, frecuente en los escritos bíblicos de la época, de que la obra esté estructurada concéntricamente [25]. Esta posibilidad viene confirmada por el hecho de que tanto el primero como el quinto septenario están, a su vez, estructurados concéntricamente (véase más adelante).

2) Toda la obra, o al menos la mayor parte de ella, está estruc-

[23] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Composition and Structure of the Book of Revelation,* CBQ 39 (1977) 350; Íd., *The Book,* 164.

[24] Veremos los indicios desde el punto de vista propio de los métodos histórico-críticos y no utilizando el método específicamente estructuralista, que puede ser útil como complementario. Una propuesta de análisis estructural, siguiendo el método de Greimas, la realizan J. Calloud, J. Delorme y J.P. Duplantier, en su contribución *L'Apocalypse de Jean. Proposition pour une analyse structurale,* aparecido en Lambrecht, *op.cit.* 351-381, y en la revista *Sémiotique & Bible.* Sobre la relación entre la exégesis histórico-crítica y la estructural, a propósito de Ap, cf. P. Prigent, *L'Apocalypse: exégèse historique et analyse structural,* NTS 26 (1978) 127-137; cf. Vanni, *L'Apocalisse,* 28s. Este autor, en el prólogo a su obra *Struttura,* 1-3, subrayaba con razón la importancia de los análisis literarios y de la estructura para preparar la interpretación exegético-teológica de los textos, de modo que se pueda llegar a una síntesis bipolar entre ambas líneas.

[25] Las razones en contra que da Vanni no resultan convincentes; cf. *Struttura,* 265.302-304; *L'Apocalypse,* 26.

turada en forma de septenarios [26]. Algunos de ellos están indicados explícitamente, ya que se habla de siete sellos (5,2-8,1), siete trompetas (8,2-11,15a) y siete copas (15,5-16,21). También las cartas son siete, dirigidas a siete Iglesias (2-3). Por ello podemos sospechar, con fundamento, que también la última parte de Ap, la de las visiones, esté estructurada en forma de septenario, aunque no se diga explícitamente. Y de hecho es así, pues en 19,11-22,5 encontramos siete visiones, cada una de las cuales empieza con la fórmula «y vi» [27]. El que no enumere estas visiones, como, de hecho, lo hace en los tres septenarios centrales, no es objeción suficiente, pues en 2-3, que en una estructura concéntrica formaría inclusión con el fragmento final de las visiones, tenemos claramente un septenario de cartas (cf. 1,11.20) y, sin embargo, no son éstas enumeradas.

3) Los tres septenarios centrales –el de los sellos, el de las trompetas y el de las copas– están relacionados entre sí. Hay, incluso, un cierto paralelismo, tanto literario como de contenido. El paralelismo entre el de las trompetas y el de las copas es claro por las alusiones a las plagas de Egipto. El de los sellos prepara los otros dos. Pero no se trata de un paralelismo estricto, sino que hay también un progreso dentro de ellos [28]. Ello puede verse en dos ejemplos concretos. En primer lugar, Juan tiene interés en que descubramos que el castigo que anuncian los tres septenarios centrales es cada vez más fuerte. Pues, si en el segundo la destrucción afecta a una cuarta parte (6,8), en el tercero se destruye una tercera parte (8,7-12.15) y en el cuarto la destrucción ya es total (c. 16). En segundo lugar, tanto el séptimo sello como la séptima trompeta no son descritos, al contrario de lo que ocurre con el resto de los sellos y trompetas, sino que sólo se dice que se abre el séptimo sello (8,1) o que suena la séptima trompeta (11,15a). Con ello el autor excluye una lectura meramente cronológica de los septenarios, como si en ellos se hablara de aconteci-

[26] En este punto coinciden prácticamente todos los especialistas, pero divergen al determinar el número de ellos y en el modo como éstos configuran la estructura de la obra; cf. Boismard, 141s, con la bibliografía que él indica.

[27] Si tenemos en cuenta que las dos últimas visiones repiten la fórmula «y vi» en el segundo versículo de la visión, podemos observar que efectivamente hay siete visiones que empiezan, respectivamente, en 19,11; 19,17; 19,19; 20,1; 20,4; 20,11 (cf. 20,12) y 21,1 (cf. 21,2).

[28] Por eso no se acepta hoy la denominada «teoría de la recapitulación» propuesta ya por Victorino de Pettau († 304), el cual, partiendo de la observación acertada de que estos tres septenarios centrales no desarrollaban tres series de acontecimientos distintos, sacaba la conclusión, menos acertada, de que el autor hablaba de los mismos acontecimientos varias veces.

mientos cada vez distintos y que se suceden en el tiempo [29]; de este modo, el contenido del séptimo sello viene dado por el septenario de las trompetas, que sigue a continuación, y el de las trompetas por el de las copas, pues aquí sí se da el contenido de la séptima copa, que se refiere a la caída del Imperio romano (17-18). De este modo Juan consigue dar dinamismo al relato.

4) Es típico de Ap que el autor vaya intercalando, sobre todo en el septenario central, unos textos en forma de interludio (7,1-8; 10,1-11,14; 12-13; 17-18), los cuales, a la vez que retardan la llegada del último momento del septenario correspondiente, permiten también desarrollar aquellas ideas teológicas fundamentales que ayudan a descifrar el sentido último teológico de todo lo que está ocurriendo en el mundo [30].

5) A lo largo de Ap se van repitiendo una serie de motivos teológicos que ayudan a ver la relación entre los distintos septenarios. Sobre todo la inclusión entre el primer septenario (las cartas) y el quinto (las visiones) resulta patente. Pues en ellos se habla, p. ej., del árbol de la vida que se encuentra en el Paraíso (2,9 y 22,2), de la segunda muerte (2,11 y 20,14; 21,8), del nombre nuevo que nadie conoce (2,17 y 19,12), del cetro de hierro con el cual Cristo gobernará a las naciones (2,26-27 y 19,15), del libro de la vida (3,15 y 20,12), de la nueva Jerusalén bajada del cielo (3,21 y 20,4), de sentarse con Cristo en el trono (3,21 y 20,4). En la misma línea, la boda entre el Cordero y la Esposa, mencionada al final del septenario de las copas (19,7-8), es desarrollada en la última visión del quinto septenario (21,2). Y en 9,12 y 11,14 (cf. también 18,10.16.19) se nos indica cómo van pasando los tres ¡ay! anunciados en 8,3.

6) Todas las cartas del primer septenario están construidas según un modelo que se va repitiendo y con una estructura concéntrica. Lo mismo vale para las visiones del quinto septenario.

[29] Así lo interpreta Prigent, 130.

[30] Son muchos los especialistas que han señalado de diversos modos este aspecto; así, Schüssler Fiorenza habla de *interludios*, que según ella son visiones o himnos escatológicos de protección y salvación, citando como ejemplo 7,1-17; 11,15-19; 12,10; 14,1-5; 15,2-4; 19,1-9; 20,4-6; según esta autora, con la interrupción de la narración por medio de los interludios, Juan pretende expresar la relación entre la realidad presente y el futuro escatológico. La misma autora habla también de la *técnica de intercalación*, cf. *The Book* , 171-173. Por su parte, Yarbro Collins habla de la *técnica de la trabazón* (*technique of interlocking*), cf. *Combat Myth,* 16; mientras que Lambrecht habla de *intercalaciones* o de que un fragmento abarca todos los que siguen (*encompassing technique*), cf. *op. cit.* 85-88.

7) Charlier [31] ha hecho notar que cada uno de los cinco septenarios que configuran Ap está estructurado en tres partes: una visión preparatoria que sirve de introducción al septenario; un núcleo central que contiene el septenario en cuestión; y una liturgia en el cielo con la cual concluye cada septenario, a excepción del último, que acaba sin liturgia explícita, ya que en la Jerusalén celestial no hay ni templo ni altar, pues «su templo es el Señor Dios, soberano de todo, y el Cordero» (21,22).

b) Indicios que aporta el contenido del Apocalipsis

Es claro por su contenido y, a veces, por su enumeración, que los septenarios de las cartas, los sellos, las trompetas y las copas forman una unidad y constituyen cada uno de ellos uno de los fragmentos que estructuran el libro. También las siete visiones que encontramos a partir de 19,11 parece que forman una unidad y un septenario, sin que tengamos motivos suficientes para separar en tres visiones la última de ellas (20,1-22,5), ya que con motivos distintos –el cielo y la tierra nuevos, la Jerusalén celestial, la Esposa del Cordero y el Paraíso– se intenta describir la realidad plenamente salvada que aparecerá al final de la historia.

Por otro lado, tampoco hay motivo para separar las cartas del resto de Ap. En primer lugar, porque la introducción (1,1-8) y el epílogo (22,6-21) forman una inclusión que enmarca toda la obra, como puede verse por los temas que resuenan en ellos. En segundo lugar, porque también forman inclusión el primero y el quinto septenario, como vimos antes. En tercer lugar, en la introducción a las cartas (1,19; cf. también 4,1), el vidente recibe la orden: «Escribe, pues, lo que has visto, lo que está sucediendo y lo que va a suceder después de todo esto». *Lo que va a suceder después de esto* se refiere, evidentemente, a las visiones que aparecen después del septenario de las cartas. Por último, la descripción en el primer septenario de la Iglesia militante de su tiempo y la exhortación que Juan le dirige con la intención de que sea digna de la vocación que ha recibido de ser fiel al Cordero degollado, hasta el martirio si es preciso, apunta claramente hacia la realidad de la Iglesia triunfante que aparece en el último septenario de Ap. Con ello el autor invita al lector a leer la parte central de su obra como un ejercicio de discernimiento cristiano que le ayude a descubrir cómo, de acuerdo con el plan providente y misericordioso de Dios, se pasa de la Iglesia militante a la Iglesia triunfante. Todo ello en medio de un mundo que parece dominado por las fuerzas del mal, que han desencadenado una guerra a muerte contra los seguidores del Cordero degollado (12,12b).

[31] *Op.cit.* 425ss.

2. *Estructura propuesta: unitaria y concéntrica*

A la luz de cuanto acabamos de explicar, se puede proponer la siguiente estructura del libro del Apocalipsis, siguiendo fundamentalmente a J.P. Charlier [32]:

Estructura del Apocalipsis

(A) *Prólogo y saludo epistolar (1,1-3.4-8)*

(B) *Primer septenario: las siete cartas (1,9-4,11)*
- –Visión preparatoria (1,9-20)
- –Las siete cartas (2,1-3,22)
  - Carta a Éfeso (2,1-7)
  - Carta a Esmirna (2,8-11)
  - Carta a Pérgamo (2,12-17)
  - Carta a Tiatira (2,18-29)
  - Carta a Sardes (3,1-6)
  - Carta a Filadelfia (3,7-13)
  - Carta a Laodicea (3,14-22)
- –Liturgia final en el cielo (4,1-11)

(C) *Segundo septenario: los siete sellos (5,1-8,1)*
- –Visión preparatoria (5,1-14)
- –Los siete sellos (6,1-7,8; cf. 8,1)
  - Los cuatro primeros sellos: cuatro jinetes y plagas (6,1-8)
  - Quinto sello: los mártires piden venganza (6,9-11)
  - Sexto sello: señales apocalípticas de la ira de Dios (6,12-17)
    - Interludio: los elegidos sellados (7,1-8)
- –Liturgia final en el cielo (7,9-17)
  - Apertura del séptimo sello (8,1)

(D) *Tercer septenario: las siete trompetas (8,2-14,5)*
- –Visión preparatoria (8,2-5)
- –Las siete trompetas (8,6-13,18)
- Introducción (8,6)
  - Las cuatro primeras trompetas: sobre la naturaleza (8,7-12)
    - *Anuncio de los tres ¡ay!* (8,13)

[32] Cf. X. Alegre, *El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados (II)*, *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992) 293-300.

La quinta trompeta: sobre los incrédulos (9,1-11)
El primer ¡ay! ha pasado (9,12)
La sexta trompeta: sobre el río Éufrates (9,13-21)
Primer gran interludio (10,1-11,13)
Vocación profética de Juan (10,1-11)
Misión profética de los cristianos (11,1-13)
El segundo ¡ay! ha pasado (11,14)
Anuncio de la séptima trompeta (11,15a)
Cántico en el cielo (Arca de la Alianza: 11,15b-18)
Segundo gran interludio (12,1-13,18)
Lucha entre el pueblo de Dios y el Dragón (12)
Aliados del Dragón: las dos Bestias (13)
–Liturgia final en el cielo (14,1-5)

(C') *Cuarto septenario: las siete copas (14,6-19,20)*
–Visión preparatoria (14,6-20)
–Las siete copas (15,1-18,24)
Las cuatro primeras copas: sobre la naturaleza (16,1-9)
Quinta copa: sobre el trono de la Bestia (16,10-11)
Sexta copa: sobre el río Éufrates (16,12-16)
Séptima copa: caída de la Gran Babilonia (16,17-21)
Interludio: Identificación de Babilonia/Roma (17)
Canto por la caída de Babilonia (18)
–Liturgia final en el cielo (19,1-8)

(B') *Quinto septenario: las siete visiones (19,9-22,5)*
–Introducción (19,9-10)
–Las siete visiones (19,11-22,5)
Aparición del Mesías, Juez y Victorioso (19,11-16)
Anuncio de la victoria (19,17-18)
Primer combate escatológico: derrota de los aliados (19,19-21)
Derrota y encadenamiento de Satanás (20,1-3)
Reinado de mil años y 2° combate escatológico (20,4-10)
Juicio final (20,11-15)
El mundo nuevo/la nueva Jerusalén (21,1-22,5)
El cielo y tierra nuevos/la nueva Jerusalén (21,1-8)
La novia del Cordero/ la Jerusalén celeste (21,9-27)
El Paraíso (22,1-5) [33]

(A') *Epílogo y salutación epistolar (22,6-20.21)*

[33] Este septenario concluye sin liturgia final, pues en la Jerusalén celestial no hay Templo ni altar, «pues el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su santuario» (21,22).

3. *Otras estructuras*

a) Estructura doble

Es una estructura muy difundida. En las Jornadas Bíblicas de Lovaina de 1979 decía Lambrecht que con respecto a la estructura todo el mundo parecía estar de acuerdo en individuar el prólogo y el epílogo, así como en la división entre las cartas (1,9-3,22) y el resto de la obra (4,1-22,5). Las dificultades empezarían a la hora de estructurar esta segunda parte [34]. Aunque ya hemos visto que hay una serie de razones y de autores que cuestionan esta división entre las cartas y el resto de las visiones de Juan, veamos las propuestas fundamentales sobre la posible estructura de 4,1-22,5.

La primera es la del conocido especialista en el tema, U. Vanni, quien en la segunda edición de su obra sobre la estructura de Ap sigue manteniendo su propuesta de estructurar esta parte en cinco secciones [35]: 1) Sección introductoria (4,1-5,14). 2) De los sellos (7,1-7,17). 3) De las trompetas (8,1-11,14). 4) De los tres signos (11,15-16,16). 5) Conclusiva (16,17-22,5). Vanni señala que el primer septenario incluye, *como séptimo elemento*, el septenario siguiente y que esto se repite al final de cada septenario hasta desembocar en la conclusión final, formando así el todo como un único gran septenario. Por otro lado, indica también que las secciones se van desarrollando *in crescendo* y que el desarrollo lineal no es unívoco. Hay elementos que apuntan tanto hacia adelante como hacia atrás. Por ello Juan muestra, gracias a su estructura, que no presenta una sucesión cronológica rígida de los acontecimientos, sino que éstos asumen un carácter metahistórico.

Por su parte, Lambrecht [36] propone una estructura que, teniendo en cuenta las aportaciones de Vanni, ayudaría a superar el dilema que plantea el hecho de que, por un lado, las recapitulaciones del texto contienen un cierto progreso y, por otro, el desarrollo lineal presenta ciertas involuciones. La podemos visualizar con ayuda de letras mayúsculas, para caer en la cuenta de cómo cada fragmento contiene ya todo lo que sigue: A) Visión introductoria del libro (4-5). B) Seis primeros sellos (6-7). C) Séptimo sello y trompetas (8,1-22,5). A) Introducción (8,1-6). B) Seis primeras trompetas (8,7-11,14).

[34] *Op.cit.* 77.

[35] Cf. *Struttura*, 182-205.249-254 y 310s. En las pp. 287-297 Vanni recoge las críticas que se han hecho a la 1ª edición de su obra (hasta el año 1977). Las aportaciones de Vanni son válidas, pero su estructura no tiene en cuenta todas las observaciones de tipo literario que hemos señalado antes, y que permiten descubrir en qué sentido el Apocalipsis tiene una estructura concéntrica unitaria que incorpora también los capítulos 1-3.

[36] *Op.cit.* 77-104.

C) Séptima trompeta y copas (11,15-22,5). A) Introducción (11,15-16,1). B) Seis primeras copas (16,2-16). C) Séptima copa y plenitud (16,17-22,5) [37].

b) Estructura concéntrica

La representa bien Schüssler Fiorenza [38], que se basa en lo que ella considera las tres «técnicas» decisivas que emplea Juan: los septenarios, las visiones de los dos libros junto con la visión inaugural y el método de la «intercalación». La estructura que propone, entonces, es la siguiente: Al margen del prólogo (1,1-8) y del epílogo (22,10,21), Ap constaría de cuatro partes fundamentales: 1) La visión inaugural y el septenario de las cartas (1,9-3,22). 2) El libro sellado con siete sellos (4,1-9,21; 11,15-19; 15,1.5-16,21; 17,1-19,10). 3) El librito profético (10,1-15,4). 4) Las visiones del juicio y de la salvación (19,11-22,9). Según esta autora, todo ello estaría configurado de acuerdo con una estructura concéntrica que ella formula así: A (1,1-8); B (1,9-3,22); C (4,1-9,21; 11,15-19); D (10,1-15,4); C' (15,1.5-19,10); B' (19,11-22,9); A' (22,10-21). Pero el hecho de que tenga que variar el orden actual de algunos textos ya es una objeción de principio a la estructura, aparte de que la autora no tiene suficientemente en cuenta todo lo que hemos dicho antes a propósito de los indicios literarios que Juan mismo nos da en su texto.

c) Estructura septenaria

El que más la ha desarrollado es R. Loenertz [39], si bien no es el iniciador de esta estructura [40]. Este autor propone siete septenarios, cada uno de ellos precedido de su sección preparatoria: de las cartas (1,9-3,22); de los sellos (4,1-7,17); de las trompetas (8,1-11,14); de los signos en el cielo (11,15-14,20); de las copas (15,1-16,16); de las voces del cielo (16,17-19,5); de las visiones del fin (19,6-22,5).

También para A. Yarbro Collins, que se suma a los partidarios

[37] Véase la crítica que le hace Vanni, *Struttura*, 279s.

[38] Cf. *Composition*, 344-366.

[39] *Plan et division de l'Apocalypse*, *Angelicum* 18 (1941) 336-356; cf. Íd., *The Apocalypse of St. John* (Londres 1947). La propuesta no tiene en cuenta todos los datos literarios y de contenido que ya hemos indicado. Puede verse la exposición de la propuesta de Loenertz y la crítica de la misma que le hace Vanni en *Struttura* 51-54.

[40] Cf. ya J. Levie, *L'apocalypse de saint Jean devant la critique moderne*, NRT 51 (1924) 513-525; 596-618, y E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga 1926, reeditado por Bornkamm en 1953). Este último habla de proemio (1,1-3), prólogo (1,4-8), parte exhortativa (1,9-3,22), parte apocalíptica (4,1-21,4: en ella hay siete grupos de siete visiones), parte de las promesas (21,5-22,7), epílogo (22,8-19) y final (22,20-21); cf. *op.cit.* 1-2.185-189.

de la «teoría de la recapitulación» en su comprensión de Ap [41], la clave fundamental para estructurar el libro se encontraría en sus septenarios [42]. Por ello la estructura que propone es la siguiente: I. Prólogo (1,1-3). II. Marco epistolar (1,4-22,21): A. Prescripto (1,4-6). B. Sentencias proféticas (1,7-8). C. Relato de la experiencia revelatoria (1,9-22,5): (i) Primer ciclo de visiones (1,10b-11,19): 1) Epifanía de Cristo a Juan y *siete* cartas (1,10b-3,22). 2) El pergamino con *siete* sellos (4,1-8,5). 3) Las *siete* trompetas (8,2-11,19). (ii) Segundo ciclo de visiones (12,1-22,5): 1) *Siete* visiones simbólicas revelando los secretos del pasado, presente y futuro (12,1-14,20 y 15,2-4). 2) Las *siete* copas (15,1 y 15,5-19,10). 3) *Siete* visiones de los acontecimientos finales (19,11-22,5). D. Sentencias aisladas (22,6-20). E. Bendición epistolar final (22,21).

d) Estructura doctrinal

Queda bien reflejada por la propuesta que hace A. Feuillet [43], quien, después de señalar que una estructura formal y literaria no puede lograr resultados satisfactorios si no va acompañada de un examen del contenido doctrinal de la obra, sostiene que lo que interesa conocer es la estructura ideológica o doctrinal del libro [44]. Según él, todas las partes de Ap están orientadas hacia la plenitud escatológica de la nueva Jerusalén. Cada sección encaja en la inmediatamente anterior: 21,9-22,6 en 12,1-21,8 y ésta en 4-11. Ap 4-21 contiene como dos apocalipsis, uno más vago y otro más preciso, que tienen como meta la relación de la Iglesia con el Imperio pagano perseguidor. Siguiendo el modelo de los oráculos contra Israel y contra los paganos, 4-11 se referiría a las relaciones con Israel y 12-21 con los paganos.

Por otro lado, Charpentier [45] propone también una estructura semejante: Introducción (1,1-3). I. Una Iglesia muy humana (1,4-3,22).

[41] Iniciada por Victorino de Pettau, el autor moderno que la utiliza es F. Hahn, *Zum Aufbau der Johannesoffenbarung*, en la obra colectiva *Kirche und Bibel. Festgabe für Bischof E. Schick* (Paderborn 1972) 145-154.

[42] Una primera propuesta la publicó en *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula 1977) 5-42, y la ha mantenido básicamente en *The Apocalypse (Revelation)*, publicado en *The New Jerome Biblical Commentary* (Londres ²1991) 999s. Pero tampoco ella tiene en cuenta todos los datos literarios que los diversos autores han descubierto en Ap. Una breve exposición de su teoría, con observaciones críticas, en Vanni, *Struttura*, 266-271.

[43] Cf. *Jalons pour une meilleure intelligence de l'Apocalypse*, *Esprit et Vie* 85 (1975) 435-438. Aparte lo dicho antes, cf. la crítica que Vanni hace a esta postura en *Struttura*, 281-283.

[44] Ibíd. 436.

[45] *Op.cit.* 16s.

II. Una Iglesia frente a los problemas de su tiempo (4-20): esta parte se subdivide en dos: A. De Israel a las naciones (4-11). B. Frente a las potencias totalitarias (12-20). III. Una Iglesia «bajada del cielo» (21-22).

4. *El Apocalipsis, ¿obra apocalíptica o profética?*

Entre los especialistas se discute si Ap debe ser considerado como una obra apocalíptica o más bien profética. El lenguaje es ciertamente apocalíptico y, en cuanto tal, parece situar la obra dentro del género apocalíptico. Además, Juan da a la obra el título de *apocalipsis*, palabra griega que significa *revelación*. Pero también es verdad que el autor se denomina a sí mismo profeta y que, en contra de lo que suelen hacer los escritores apocalípticos, no quiere que el contenido de su obra quede sellado, oculto, durante un tiempo. Así en 22,10, aunque el motivo que se da para ello es típicamente apocalíptico: el momento decisivo ya está a las puertas y, por ello, no queda tiempo ¡para mantener oculta la revelación!

5. *El caballo blanco de 6,1-2*

Todos los comentaristas están de acuerdo en que la visión de los cuatro caballos con sus jinetes respectivos depende de Zac 1,8; 6,8. La mayoría de los especialistas se inclina por interpretar a los cuatro formando como una unidad, lo cual implica que el primer jinete deba ser visto como portador de una plaga y no como Cristo. Muchos verían en él una alusión a los partos, que eran una amenaza real para el Imperio romano [46]. Pero el color blanco es una razón importante para suponer que el caballo blanco que monta el primer jinete del septenario de los sellos (6,1-2) no debe ser interpretado negativamente, como el resto de los caballos que simbolizan los azotes de la humanidad, sino que es montado por Cristo, que es el que aparece también sobre un caballo blanco en la primera visión del quinto septenario (19,11-16) [47]. Con ello la victoria de Cristo

[46] Ésta es la interpretación que propone Böcher, recogiendo las opiniones de Bousset, Charles, Lohmeyer, Hadorn, Sickenberger, Wikenhauser y Kraft; cf. *Johannesapokalypse*, 47-56.

[47] Así lo interpreta P. Prigent, *L'Apocalypse de Jean* (París 1981) 109s, siguiendo a A. Feuillet, *Le premier cavalier de l'Apocalypse*, ZNW 47 (1966) 229-259, aunque menciona que se ha interpretado también este jinete como un poder maléfico. Los autores que niegan que pueda referirse a Cristo se-

enmarca toda la historia. Así, con un procedimiento típico de Juan, la visión de 6,1-2 anticipa y orienta hacia el triunfo escatológico de Cristo, que es el motivo que domina todo el Apocalipsis. Por otro lado, el mismo Juan rompe de hecho el paralelismo entre los cuatro jinetes en 6,8b, cuando resume con una cita de Ez 14,21 los efectos de la actuación de los jinetes, ¡sin incluir al primero!

IV. TRABAJO PERSONAL Y BIBLIOGRAFÍA

1. Orientaciones para el trabajo personal

a) Inclusión entre prólogo y epílogo

Se trata de descubrir las coincidencias entre el prólogo (1,1-8) y el epílogo (22,6-21). Para ello, hay que responder a las siguientes preguntas: ¿qué motivos o temas se repiten en uno y otro?; ¿qué elementos asimilan Ap a una carta? Para responder a esto último, comparar Ap con los comienzos y finales de las cartas de Pablo. ¿Qué elementos litúrgicos aparecen en el prólogo y en el epílogo? En este caso hay que descubrir todos los himnos que van apareciendo a lo largo del libro, procurando, con ayuda de su trasfondo veterotestamentario, ver qué es lo que revelan sobre Dios y sobre Jesús y sobre el modo como Dios actúa en la historia.

b) Estructura del septenario de las cartas

Para descubrir la manera sistematizada cómo Juan formula su obra, merece la pena analizar la estructura de las siete cartas, buscando el patrón que el autor utiliza en todas ellas. Puede recorrerse el siguiente itinerario:

1. Ver cómo todas empiezan con la fórmula «Escribe al ángel de la Iglesia de... (sigue el nombre correspondiente a cada Iglesia).

2. Ver cómo a continuación todas emplean la fórmula «esto dice» (y siguen unos títulos diferentes, aplicados a Jesús) y comprobar cómo estos títulos están sacados de la visión inicial de 1,9-20, que es la introducción a las cartas.

ñalan su paralelismo con los otros tres jinetes, que tienen ciertamente un sentido negativo; algunos piensan p. ej. en una alusión a los partos, que constituían una amenaza para Roma, cf. J.P.M. Sweet, *Revelation* (Filadelfia 1979) 137s. La presentación y discusión de las distintas opiniones sobre este punto puede verse en Ch. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse* (Ginebra 1966) 119-123; por otra parte, según Brütsch el jinete sería Cristo.

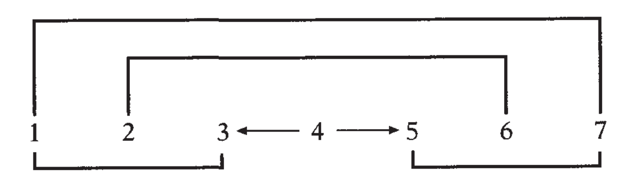
3. Constatar cómo con la fórmula «conozco» se indica luego lo positivo de cada comunidad, y ver si en todas las cartas es así (en las cartas quinta y séptima se indica antes lo negativo).

4. Comprobar cómo con la fórmula «pero tengo contra ti» se indican a continuación los defectos de cada comunidad y ver si en todas es así (en las cartas quinta y séptima se invierte el orden; en las cartas segunda y sexta no se indica nada negativo de la comunidad).

5. Señalar la llamada al arrepentimiento que viene a continuación en todas las cartas (excepto en la segunda y sexta).

6. Ver si todas las cartas tienen la fórmula de advertencia «el que tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias», así como una promesa para los que se mantengan fieles; y observar si en todas está en el mismo lugar (en las cartas cuarta y séptima la advertencia viene a continuación de la promesa). ¿Qué tipo de promesa y por qué se hace en cada carta?

7. Tratar de descubrir la estructura concéntrica que se pone de manifiesto entre las siete cartas. Para ello, además de lo que acabamos de ver, se puede mirar en qué cartas se menciona a los nicolaítas y a los judíos, en qué se diferencia la cuarta del resto de las cartas, etc. ¿Parece adecuada una estructura como la siguiente?:



c) Paralelismos entre los septenarios

Comparar entre sí las cuatro primeras trompetas con las cuatro primeras copas: sobre la tierra, el mar, las aguas dulces y el sol. Ver semejanzas y diferencias con los cuatro primeros sellos.

Comparar la quinta trompeta (sobre los hombres incrédulos) con la quinta copa (sobre el trono de la Bestia) y ver la relación con el quinto sello, en el cual los mártires claman venganza.

Comparar entre sí el sexto sello, la sexta trompeta y la sexta copa. Ver cómo los rasgos característicos aparecen dos veces de manera idéntica y la tercera de manera correlativa: *cuatro ángeles y un ángel* (7,1-2 y 9,14; cf. los reyes en 16,12); el ángel sube *de oriente* (7,21

y 16,12; cf. 9,14); *el gran río Éufrates* (9,14 y 16,12; cf. 7,4-8). Ver el progreso entre ellos: en 7,2-3 el ángel es retenido; en 9,14-15 los ángeles son encadenados y liberados, un tercio es destruido; en 16,12 el Éufrates se seca para dejar pasar, destrucción total.

2. *Orientaciones bibliográficas*

a) Lengua y estilo

Aparte de los comentarios y obras generales ya indicados, sobre la lengua y el estilo de Ap podemos consultar las páginas que Charles dedica el tema (*op.cit.* CXVII-CLIX) y dos obras que tratan específicamente del tema: G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as used in the Apocalypse of John. A Study in Bilingualism* (Leiden 1971); A. Lancellotti, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse. I. Uso delle forme verbali* (Asís 1964); también interesa el artículo de Mussies, *The Greek of the Book of Revelation*, en Lambrecht, *op.cit.* 167-177.

b) Simbolismo y mito

Sobre el simbolismo de Ap, cf. U. Vanni, *L'Apocalisse,* 31-61, quien clasifica los símbolos en cósmicos, teriomórficos, antropológicos, cromáticos y aritméticos. Son también de interés M. Veloso, *Símbolos en el Apocalipsis de San Juan, Revista Biblica Argentina* 38 (1976) 321-333; J.-N. Aletti, *Essai sur la symbolique céleste de l'Apocalypse de Jean, Christus* 28 (1981) 40-53; E. Cothénet, *Le symbolisme du culte dans l'Apocalypse*, en *Le Symbolisme dans le culte des grandes réligions*, Lovaina la Nueva (1985) 223-238; H. Giesen, *«Das Buch mit den sieben Siegeln». Bilder und Symbole in der Offenbarung des Johannes, Bibel und Kirche* 39 (1984) 59-65.

Capítulo aparte merece la consideración específica del mito. En general ha sido estudiado por R. Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse* (Hamburgo/Bergstadt 1964). Sobre todo Ap 12 ha dado pie a la búsqueda de su posible trasfondo bíblico, cf. A. Yarbro Collins, *The Combath Myth in the Book of Revelation* (Missoula 1976).

c) Uso del Antiguo Testamento

Una visión sinóptica de los paralelos de Ap con el AT la encontramos en U. Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi* (Roma, ^{2}1987). Cf. también J.M. Efird, *Daniel and Revelation. A Study of Two Extraordinaries Visions* (Valley Forge 1978); G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham 1984); A.B. Mickelsen, *Daniel and Revelation: Riddles or Realities* (Nashville 1984); más bibliografía en U. Vanni, *L'Apocalisse,* 8-9.

d) Literatura apocalíptica

Sobre la literatura apocalíptica, en general, y sobre los apócrifos judíos y cristianos, puede verse en español la obra sencilla de H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas. Textos judíos contemporáneos de la era cristiana* (Estella 1981), que contiene diversos fragmentos apocalípticos judíos, con una breve introducción y un comentario sencillo de lo fundamental de la obra en cuestión. Para la traducción completa de la mayoría de los textos en relación con el AT, aunque faltan todavía las obras fundamentales de 4 Esdras y 2 Baruc, con introducción, notas y bibliografía, puede verse ahora A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1982ss); han aparecido 5 volúmenes, de los cuales el primero es de introducción y trata el fenómeno apocalíptico. Para los textos apocalípticos cristianos, puede verse la obra italiana de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. III: Lettere e Apocalisse* (Casale Monferrato 1969), o la inglesa de M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924; [9]1966); sobre el Apocalipsis de Pedro puede verse en catalán la obra colectiva *Apòcrifs del Nou Testament* (Barcelona 1990) 309-324, con introducción, traducción y notas de X. Alegre. En IEB 10 se encontrará una introducción completa a este tema.

Capítulo VII
TEOLOGÍA Y DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

I. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Teocentrismo

La literatura apocalíptica es eminentemente teocéntrica. Revela cómo Dios es el Señor absoluto del mundo y de la historia, a cuyo dominio nada ni nadie puede escapar. El Apocalipsis no constituye en esto una excepción. Su claro trasfondo veterotestamentario le permite expresar, con toda su fuerza y riqueza, la primacía absoluta de Dios.

Dios es, ante todo, el Señor absoluto y todopoderoso que trasciende el mundo y la historia. Ya el primer título que se le atribuye a Dios, *el que es, que era y que va a venir* (1,4), lo muestra claramente; (cf. 1,8; 4,8, 11,17; y 16,5, donde «el que va a venir» no se menciona, pues se considera que ya ha venido con Jesús, en el tiempo al que se alude con la apertura del sexto sello). Detrás de esta expresión está la revelación del nombre de Dios según Éx 3,14 (cf. también *Exodo Rabba* 3 (69c) y *Targum Jr* I a propósito de Dt 32,39). Por eso la fórmula empieza con «el que es», empleando una forma gramaticalmente dura, *apo ho on*, que, a la vez que subraya el ser absoluto y la trascendencia de Dios sobre el tiempo y la historia, mantiene la fórmula *ho on*, que era la traducción empleada por los LXX para Éx 3,14. Este título va acompañado de otros dos que Ap reserva específicamente para Dios: el de *Kyrios*, Señor, que el AT aplica, con preferencia, a Dios, y el de *Pantocrator*, Todopoderoso, que, a menudo, va unido a los títulos de *Señor* y *Dios* (11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22; cf. también 4,8; 16,14; 19,15). En este sentido es denominado también *el que vive por los si-*

glos de los siglos (10,6; 15,7; cf. 4,9). La trascendencia de Dios viene significada también por un título que el AT (cf. Is 41,4) aplica a Dios: *el primero y el último* (22,13), un título que es completado con los de «yo soy *el Alfa y la Omega*» (1,8; 21,6; 22,13) y «yo soy *el comienzo y el final*» (21,6; 22,13).

La majestad y el señorío de Dios vienen expresados también con la frase *el que está sentado sobre el trono*, que es la que más utiliza Ap para circunscribir el nombre de Dios (12 veces: 4,2-3.9; 5,1.13; 20,11; 21,5, etc.; cf. también Is 6,1: «el que está sentado sobre los querubines»).

Para Ap Dios no forma parte del mundo, sino que todo ha sido creado por él (4,11; 10,6; 14,7). Ésa es la razón por la cual Dios aparece como un Dios celoso, que no puede aceptar otros dioses junto a Él –por consiguiente, no puede aceptar la pretensión de divinidad de la Bestia de la tierra– y, por tanto, condena severamente toda idolatría, considerándola, con un motivo típico del AT, como una prostitución (comparar 14,4 con Os 1,2).

Ap destaca también la dimensión personal de Dios y su relación con la humanidad y, de modo especial, con el Israel antiguo y nuevo, con las Iglesias cristianas. Dios aparece como el que habla (1,8; 21,5-7), escucha el grito de los mártires (6,9-11) y actúa en la historia, llevándola a su plenitud por medio de las plagas, que son, como ya señalaba Jonás 4,2, llamadas a la conversión (9,20; 14,7; 16,9.11.21; también 11,13) y signo de la ira de Dios (14,10; también 6,17; 14,19; 15,1.7; 16,1.19; 19,15) contra la injusticia. Es en este contexto de advertencia y de llamada a la conversión donde hay que situar la insistencia de Ap en el Juicio de Dios, un tema que también encontramos en otros textos del NT (cf. Mt 25,31-46) y que culmina en la visión del Juicio final (20,11-15). En efecto, es un tema que no puede separarse de la confianza en el *Dios con los hombres*, que plantará su tienda entre nosotros para convertirnos en su pueblo; entonces secará toda lágrima y aniquilará todo dolor y la muerte misma (21,3-5).

Como es propio de la apocalíptica, interesada en respetar la trascendencia de Dios, éste no actúa directamente en el mundo, sino por medio de intermediarios (sobre todo los ángeles). En Ap el mediador por excelencia es Jesús. A él le ha entregado Dios la revelación de su plan (1,1), pues él es el encargado de realizar aquí en la tierra su voluntad (sobre la relación úni-

ca de Dios con Jesús, cf. lo que diremos más adelante en la cristología). Pero Dios sigue conservando la última palabra. Por ello el ángel que interpreta lo que está ocurriendo en la historia es denominado el ángel *de Dios* (1,1; cf. 22,6).

Dios es denominado, por último, el *Padre de Jesús* (1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1), como en el cuarto evangelio, si bien con muchísima menor frecuencia. Nunca es denominado explícitamente el Padre de los cristianos (cf. Jn 20,17), aunque sí se dice, que si éstos son fieles a Dios, él será su Dios y ellos serán sus hijos (21,7) y les hará participar plenamente de la salvación (21,3-4), «haciendo nuevas todas las cosas» (21,5).

2. *Cristología pascual*

Se ha dicho, con razón, que sin la figura de Jesús, que es como el hilo conductor que enlaza todas las imágenes, símbolos y escenas, a la vez que infunde un tono de serenidad a toda la historia dramática que está viviendo la comunidad, el Apocalipsis se desintegraría en escenas poco coherentes [1].

Ap subraya la relación única entre Jesús y Dios, el Padre de Jesús, no sólo porque se afirma de Jesús que se ha sentado en el trono con Dios, su Padre (3,21), sino también porque, a veces, se le aplican títulos que en Ap se atribuyen también a Dios; así sucede en 22,13 con los títulos de *Alfa y Omega*, *primero y último* (cf. también 2,8), *principio y fin*, si, como parece, el que está hablando es Jesús; en cambio en 1,8 los títulos se aplicaban claramente a Dios. Por ello, después de su estudio de la cristología de Ap, Contreras llega a la siguiente conclusión: «A través del testimonio de todas sus páginas, sirviéndose de recursos sutiles, el libro pretende llevar al ánimo del lector cristiano, entonces perseguido a causa de su fe, una convicción fundamental: la divinidad de Cristo» [2]. En todo caso, Jesús ha sido elevado a la derecha del poder de Dios y es el único mediador de los bienes salvíficos y el realizador del proyecto de Dios en la tierra. Por eso, la revelación que Juan recibe es revelación *de* Jesucristo (1,1), entendiendo el genitivo en sentido subjetivo y objetivo, es decir, como revelación

[1] Cf. A. Läpple, *El misterio del Cordero*, *Selecciones de Teología* 25 (1986) 64.

[2] F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991).

que comunica Jesucristo y que tiene como contenido a Jesucristo, y no sólo los acontecimientos de la historia de la salvación, incluidos los acontecimientos escatológicos.

Pero Ap mantiene el carácter único y la supremacía de Dios, una idea que encontramos también en Jn 14,28, cuando en 3,14 llama a Jesús *el principio de las criaturas de Dios*. Con ello, sin embargo, Juan señala también la superioridad de Jesús sobre toda la creación. Y si Jesús es el modelo original, el principio de la creación, ello significa que ésta ha sido creada de modo que en Jesús encuentre la salvación y plenitud.

Por la muerte y resurrección/exaltación de Jesús (2,8), que es el Cordero degollado (Jesús es denominado *Cordero* en 28 lugares de Ap), y está de pie ante el trono de Dios (1,5-6; 5,1-14; 11,15), se ha realizado ya el «paso» decisivo hacia el tiempo de la salvación. Probablemente Juan no utiliza la palabra *amnós* (cf. Jn 1,29.35), sino *arnion* (4,6), porque esta última palabra, además de «cordero», puede significar «carnero», posibilitando, por un lado, el significado de «cordero degollado» y, por otro, el que se pueda simbolizar su poder con la imagen de los «cuernos» (5,6). Jesús reina ya en este mundo, pues es el ejecutor de los planes salvíficos de Dios. Y es, a la vez, la clave de interpretación de toda la historia de la salvación, ya que sólo él es digno de abrir el libro sellado con siete sellos (5,9), que está en la mano derecha de Dios (5,1), y de recibir todo poder, gloria y honor (5,12-14). Pero Ap mantiene la tensión escatológica, el «todavía no» paulino y apocalíptico de la salvación, pues aún no se ha realizado la victoria definitiva sobre las fuerzas del mal, que serán aniquiladas cuando él vuelva, en la Parusía, como guerrero victorioso y Juez (19,11-20,15) [3].

Mientras tanto, Jesús dirige y orienta con su Palabra a su Iglesia (2-3). Más aún, «tiene un nombre que sólo él sabe descifrar» (19,12), pues él «es la *Palabra de Dios*» (19,13). En medio de las amenazas que acechan a la comunidad, Jesús no sólo no la abandona, sino que lucha con ella, ayudándole a vencer a las fuerzas del mal que quieren aniquilarla y aniquilar el

[3] Sobre la cristología de Ap pueden consultarse J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1969); T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín [2]1971); F. Bovon, *Le Christ de l'Apocalypse*, RevTheolPhil 21 (1972) 65-80; condensado en *Selecciones de Teología* 13 (1974) 45-49.

proyecto de Dios (5,1-19,8) hasta que el triunfo de Cristo y de su Iglesia sea definitivo.

Una serie de títulos intentan especificar el Señorío de Cristo y su relación con Dios. Aparte del título de *Cordero* [4], es denominado *el testigo fiel* (1,5; 2,13; 3,14), *el Primogénito de entre los muertos* (1,5), *el Amén* (3,14), *el Hijo de Dios* (2,18), *el pastor* (7,17), *Rey de reyes y Señor de señores* (19,16). Jesús, por tanto, participa plenamente del poder de Dios y posee por ello las llaves de la muerte y del abismo (1,18). Ya la visión inicial de 1,12-20, en la cual Jesús se presenta con los rasgos del *Hijo del hombre* (cf. Dn 7,13-14), condensa lo fundamental del significado de Cristo, que en la última visión del último septenario aparece como *el Esposo* (21,2) para el que la Esposa, la Iglesia, se ha engalanado (21,2.9ss; cf. también 19,7-8; 22,17), pues su boda ha llegado ya (19,7). Por otro lado, la designación de Jesús «como un Hijo de hombre» es importante, sobre todo si tenemos presente la manera como el cuarto evangelio utiliza este título, pues, según nota Vögtle, «de este modo el autor puede expresar la identidad personal con el Jesús que actuó aquí en la tierra y murió, y –dado que el comparativo *homoion* impide a la vez que se identifique al Exaltado con un mero hombre– describir por medio *de la transferencia de atributos divinos* a éste que se parece a un hombre como una figura de dignidad y poder trascendentes (1,13b-15)» [5]. Por eso el «Cordero en pie con señales de haber sido degollado» (5,6) lleva siete cuernos y siete ojos, que son las señales de la omnipotencia y omnisciencia divina (5,6). Por eso, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postran ante él como se postran ante Dios (comparar 5,8.14 con 19,10; 22,9). Mientras tanto, aquí en la tierra es a él a quien Dios ha confiado el juicio: «de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro; él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios» (19,15).

A Jesús se le aplica el nombre de *Cristo*, no sólo como nombre propio (1,1.2.5), sino también como título mesiánico; así parece mostrarlo el artículo *ho* delante de *khristos* en 11,15 y

[4] Cf. F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); también A. Läpple, *El misterio del Cordero*, *Selecciones de Teología* 25 (1986) 65-66; F. Bovon, *El Cristo del Apocalipsis*, *Selecciones de Teología* 13 (1974) 45-49.

[5] *Op.cit.* 390.

12,10, dos textos claramente influidos por el Sal 2,2 (cf. también 20,4.6). En los dos textos el título se emplea en conexión con los de *Señor* y *Dios* y con el verbo «reinar», con el cual se relacionan también 20,4.6.

Por amor a su Iglesia, Jesús con su muerte la ha liberado de los pecados (1,5; cf. también 5,9; 14,3-4), realizando así el objetivo que perseguía Dios con su Alianza ya en el AT, la constitución de un pueblo real y sacerdotal (1,6; 5,10; 20,6; cf. Éx 19,6).

Cristo resucitado habla ahora a sus Iglesias a través del Espíritu: «el que tenga oídos, que escuche lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Es el «Espíritu de profecía» que queda condensado en el testimonio de Jesús que recoge el Apocalipsis (19,10). Es el Espíritu que posibilita a Juan realizar su función de profeta (1,10). Es el Espíritu que capacita también a la Iglesia para su función profética en medio del mundo (11,3ss) y que vivifica a los dos profetas asesinados (11,11). Es el Espíritu que promete desde el cielo a los que han muerto en el Señor que podrán descansar de sus trabajos (14,13). A este Espíritu se alude también, probablemente, en 1,4, cuando Juan habla de «los siete espíritus que están delante del trono»: con los siete espíritus se hace referencia al único Espíritu, que es simbolizado también por las siete antorchas (4,5) y los siete ojos (5,6) que están en presencia del trono. Es el Espíritu que, al unísono con la Esposa a la que da vida, dice a Jesús «Ven» (22,17b; comparar 21,6 y 22,17c con Jn 7,37ss, únicos lugares del NT en los cuales aparece «el agua viva»).

3. *Eclesiología*

En Ap cristología y eclesiología forman una unidad. La Iglesia participa de la tensión entre el *ya* y el *todavía no* de la salvación, como hemos visto a propósito de la cristología. Nótese que precisamente el que su eje semántico para caracterizar la trascendencia de la salvación sea temporal, como ocurre en Pablo, y no espacial, como ocurre en el cuarto evangelio, ha hecho pensar que el autor de Jn no puede ser el autor de Ap [6].

[6] Sobre los ejes semánticos y las diferencias entre un eje semántico temporal y uno espacial, cf. P. Benoit, *Teología paulina y teología joánea*, *Selecciones de Teología* 5 (1966) 147-153.

Gracias a la muerte en cruz, el Cordero ha adquirido un pueblo universal (5,9; 7,9; cf. también Jn 12,32-33) al que ha constituido en Reino para Dios y en sacerdotes para toda la tierra (5,10). Forman parte de este pueblo una multitud innumerable de toda tribu (7,1-8) y nación (7,9), constituida por dos grupos: a) los que están ya en el cielo (7,15-16) como Iglesia triunfante, pues no se han prostituido con la idolatría del Imperio (14,4-5); son los que vienen de la gran tribulación y han lavado y blanqueado sus túnicas con la sangre del Cordero (7,14); b) por los que aquí en la tierra, como Iglesia militante, se esfuerzan en ser fieles al Cordero y a sus valores (2,2.19; 3,4); son una mezcla de fidelidad y de infidelidad (2-3) en medio de las persecuciones y sufrimientos que les causan los enemigos de Dios (6,9-11; 12,17; cf. también 2,3.13).

Es una Iglesia militante marcada por la esperanza. No sólo en el triunfo definitivo de Dios y de su Iglesia, cuando aparezca el nuevo cielo y la nueva tierra, la Jerusalén celestial bajada del cielo, el Paraíso (21,1-22,5), sino ya aquí en la tierra. Pues la lucha a muerte que la enfrente al Imperio romano –y a todo imperio injusto– ha sido decidida ya a su favor por don de Dios (12,1-13,18; 14,6-20; 16-18). Es una Iglesia militante que canta en la liturgia el triunfo de Dios, identificándose con la Iglesia triunfante, resistiendo así a la propaganda del Imperio y animándose a ser fiel a Dios y al Cordero (4,8.11; 5,9-13; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 19,1-8).

4. *Escatología*

Se trata de un tema fundamental en Ap, como nota entre otros E. Schüssler Fiorenza, quien cree descubrir aquí el motivo clave de la obra que configura también su estructura [7]. Pero no todos la interpretan igual [8].

Las Iglesias de Juan se encuentran situadas en la fase decisiva de la historia, configurada *ya* por el triunfo de Cristo, el Cordero degollado (12,5). Pero *aún no* se ha manifestado plenamente la salvación, el cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-22,5). Pero «el tiempo/momento decisivo está a las puertas» (1,3; 22,10). Por eso el vidente/profeta recibe el encargo de es-

[7] Cf. *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Filadelfia 1985) 46ss.
[8] Cf. U. Vanni, *Apocalipsis*, 24-25.

cribir para la comunidad «lo que está a punto de suceder» (1,1; cf. 1,19; 4,1; 22,6). Este tiempo está configurado por el regreso de Cristo que está a punto de llegar (22,7.12.20). La Iglesia espera con anhelo y pide esta venida (22,17-20).

Mientras tanto la Iglesia militante se está jugando, aquí en la tierra, la participación en el Reino de Dios, en el cielo nuevo y la tierra nueva. Es lo que se les promete a los vencedores en las siete cartas del primer septenario (2,7b.11b.17bc.26-28; 3,5.12.21). En este tiempo de lucha y persecución, la comunidad, formada por «los que tienen hambre y sed de justicia» (cf. Mt 5,6; Mt 5,10-12), por lo cual sufren en carne propia la marginación y el martirio (13,15-17), clama pidiendo justicia que no tarde en llegar (6,10; 8,3), a la vez que anticipa en el culto la caída del Imperio (19,2).

Es el tiempo de la fidelidad a los principios y valores representados por el Cordero degollado. Es también el tiempo en el cual Dios llama a la conversión: en primer lugar, a la comunidad, cuando ésta ha perdido su amor primero (2,4-5; cf. también 2,14-16.20; 3,1b-3.15-19); pero también al resto de la humanidad, incluido el imperio injusto (2,21-23; 9,20-21; 16,9.11).

5. *Significado del martirio*

La exigencia por parte del emperador romano de que se le adore, atribuyéndose así una prerrogativa que es exclusiva de Dios, unida a la amenaza de persecución y muerte a quien no lo haga (12,17-18), sitúa a los cristianos ante un dilema: aceptar las imposiciones del Imperio, lo cual le permite disfrutar de los beneficios que éste otorga a los que «llevan su sello» (13,16), o bien negarse a ello, lo cual comporta marginación y, en ocasiones, la muerte (13,17). El cristiano ha de optar, pues, entre la traición a su dignidad de creyente y el martirio.

Esta situación puede comprenderla mejor el cristiano a la luz de lo que fue la vida de su Maestro, Jesús de Nazaret, quien recibe en 1,5a el título de «mártir (= testigo) fiel», ya que, según señala 5,6, ha sido mediante su muerte y resurrección –a esto alude Juan cuando dice que ante el trono de Dios ha visto «un Cordero en pie con señales de haber sido degollado»– como se ha convertido en «primogénito de entre los muertos

y en soberano de los reyes de la tierra» (1,5bc). Juan, pues, tiene interés en presentar a Jesús como el prototipo del mártir cristiano. A este respecto compárese 3,14, donde Jesús recibe el título de «mártir/testigo fidedigno y veraz», con 2,13, donde se alaba a la comunidad de Pérgamo porque ha sido fiel al nombre de Jesús y no ha renegado de su fe, ni siquiera cuando ha visto cómo Antipas, el «mártir/testigo fiel», era asesinado; o también con 6,9, donde Juan ve «debajo del altar las almas de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del martirio/testimonio que mantuvieron».

La dialéctica e ironía joánica subraya, empleando el verbo «exaltar» para la muerte de Jesús (cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32-33), hasta qué punto la cruz es precisamente trono y expresión del triunfo de Jesús sobre la muerte y sus enemigos (véase la manera en que Juan presenta la cruz como un trono en el relato de la pasión del cuarto evangelio; cf. capítulo II,II,2,b). De modo semejante, el autor de Ap subraya también que es a través de su sangre como Jesús «nos ha liberado de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para Dios» (1,5-6). Y es también a través del sufrimiento propio (2,10) y del martirio (2,13), en el seguimiento de Cristo y por fidelidad a la Palabra de Dios (6,9), como el cristiano obtendrá «la corona de la vida» (2,10) y formará parte de la muchedumbre inmensa de los testigos vestidos de blanco y de pie delante del trono y del Cordero (7,9), los cuales «vienen de la gran tribulación y han lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero» (7,14), participando ya de las promesas de salvación (7,15-17). Como ocurrió con la muerte de Cristo, según nos narra el cuarto evangelio, «la Bestia que sube del abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará» (11,7; cf. 13,7), de modo que parezcan vencidos y aniquilados (11,8-10). Pero después de un breve tiempo (¡tres días y medio!) «un espíritu de vida hará revivir a los testigos/mártires y los exaltará, mientras una buena parte de sus enemigos serán destruidos» (11,11-13). Los mártires participarán del triunfo del Cordero sobre sus enemigos (17,14) y los vencerán «gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron, porque no amaron su vida ante la muerte» (12,11). Así pues, la condición para participar de la resurrección y del triunfo de Cristo es haber *vencido* la tentación de idolatría (15,2; cf. también 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 21,7), que Juan ve encarnada en el Imperio romano y en sus valores, si es preciso con

el martirio (2,10; 3,21; 21,7), asimilándose así a la victoria de Cristo (3,21; 5,5). Pues los creyentes tienen la promesa de que, si bien los reyes de la tierra van a hacer la guerra al Cordero, éste «los vencerá, porque es Rey de reyes y Señor de señores; y con él vencerán también los llamados, los elegidos y los creyentes» (17,14). Y los vencerán «gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio/martirio que ellos dieron» (12,11). En cambio, los que no sean fieles a los valores del Cordero, irán «al lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (21,8).

Por otra parte, para Juan los mártires, «los testigos fieles de Jesús» (19,10), se caracterizan, en este contexto de lucha a muerte entre Dios y Satán (12-13), por la paciencia en el sufrimiento y por haber guardado los mandamientos de Dios y la fe de Jesús (14,12; cf. también 12,17).

6. Cuestiones abiertas

a) El reinado de mil años

Como indica Prigent [9], los textos que tratan de la duración del reino mesiánico, tanto del judaísmo (cf. *1 Henoc* 93,1-14; *4 Esdras* 7,26ss) como del cristianismo primitivo, hablan de una duración significativa. Así, según *4 Esdras* 7,28, durará 400 años (¡4 x 100!). Otros, en cambio, piensan que la estancia en el paraíso, cuyo retorno anuncia Is 65,22, durará 1.000 años [10]. La razón es que Dios dijo a Adán en Gn 2,27 que moriría el día mismo en que comiera del fruto prohibido. Si un día del Señor es como 1.000 años (cf. Sal 90,4), se comprende, entonces, que Gn 5,5 diga que Adán murió a los 930 años. La idea de que en este tiempo Satán está encadenado en el Abismo (20,1-3) no es nueva. Ya el primer libro de Henoc habla de los ángeles caídos que han sido encadenados en el infierno (cf. *1 Henoc* 18,12-16; 19,1-2, 21,1-6).

Basándose en estas indicaciones, los cristianos pensaban que la estancia en el paraíso, instaurado por el Mesías, duraría mil años. Por eso Prigent [11] saca la conclusión de que el reino de mil años signifi-

[9] *L'Apocalypse*, 304; una buena información sobre el estado de la investigación a propósito del «reinado de mil años» de que habla Ap, por lo menos en los principales comentarios a este libro hasta el año 1974, puede verse en Böcher, *Johannesapokalypse*, 96-106.

[10] Sobre las interpretaciones del «milenio» a lo largo de la historia de la Iglesia, puede consultarse Brütsch, *op.cit.* 449-456; H. Bietenhard ha publicado una monografía sobre el significado bíblico-teológico del reinado de mil años, *Das tausendjährige Jahr. Eine biblisch-theologische Studie* (Berna 1944; Zúrich [2]1955).

[11] Ibíd., donde pueden verse los textos citados por él.

ca, en lenguaje simbólico, que con la resurrección de Jesús (12,5) se restauran las condiciones de la vida paradisíaca, perdidas con la caída original. El milenio no se referiría, entonces, a un tiempo futuro, sino al tiempo que la Iglesia está viviendo ahora. La obra de Cristo comporta, en este contexto, el fin del poder de la Serpiente (12,9; 20,3) y se puede ofrecer el árbol de la vida a los que, con Cristo, son vencedores de Satán (2,7; 22,14.19). Los fieles pueden entrar ya en el jardín de Dios y vivir una vida resucitada (superando la primera muerte), sin temor a la muerte (segunda). Reinan ya con Cristo y participan en el juicio y la victoria [12]. Tendríamos, entonces, una idea típicamente joánica: por la fe el cristiano ha pasado ya de la muerte a la vida, por lo que no puede ya morir para siempre (cf. Jn 11,25-26).

A la objeción de cómo se puede afirmar, en un mundo tan injusto como el nuestro, que Satanás ya está ligado, responde Prigent [13] que no hay que olvidar la parábola evangélica del hombre fuerte atado por Cristo (cf. Mt 12,29; Mc 3,27; Lc 11,21). En estas visiones la segunda muerte, de la cual se habla, se refiere a la perdición eterna, mientras que la primera muerte es la muerte física [14]. En cuanto a la primera resurrección (¡Ap no habla nunca de una segunda!), significa, de acuerdo con la escatología de presente propia de las comunidades joánicas, que los fieles gozan ya aquí y ahora de la vida eterna, y que, por tanto, no deben temer la muerte (Jn 5,25; 11,25s) [15].

[12] Sobre las distintas interpretaciones del *milenio* a lo largo de la historia de la Iglesia, cf. Prigent, *L'Apocalypse,* 300s; Boismard, *Apocalipsis,* II, 152-155; Brütsch, *op.cit.* 320-335.

[13] *L'Apocalypse,* 303s.

[14] Cf. Prigent *L'Apocalypse,* 303.

[15] Así Prigent, *L'Apocalypse,* 303.306.311s. No creo que tengan razón Cerfaux-Cambier cuando afirman: «la "primera resurrección" está reservada a los que han dado testimonio; y precede a la resurrección general (...); es el privilegio de los mártires y de los perseguidos» (*op.cit.* 211). A. Wikenhauser, después de señalar que no se ha encontrado una respuesta que realmente satisfaga a la cuestión del reino de mil años en Ap, resume así, acompañándolo de observaciones críticas, las distintas posturas: «Para san Agustín el reino de mil años es símbolo de toda la era cristiana, desde la resurrección de Cristo hasta el fin del mundo. La primera resurrección es la resurrección de la muerte del pecado, que se obra en el bautismo; el encadenamiento de Satán es su reducción a permanecer exclusivamente en el corazón de los malos, y el reino de los resucitados es el dominio espiritual que éstos ejercen juntamente con Cristo. (...) Ciñéndose más al texto, otros comentaristas consideran que el reino de mil años no se iniciará sino una vez que las potencias adversas a Cristo hayan sido destruidas, hecho que pertenece todavía al futuro, y ven en él el anuncio profético de un período de la historia de la Iglesia durante el cual ésta no tiene nada que sufrir de enemigos externos ni internos, pudiendo así alcanzar un apogeo extraordinario. (...) Una cosa parece imponerse en todo caso: que en su visión Juan contempla realmente la re-

b) La medición del Templo en Ap 11,1-2

Medir puede tener distintos significados, pero aquí significa claramente *proteger* [16]. La escena se inspira, sin duda, en Ez 40,3ss. La mayoría de especialistas coincide en afirmar que el templo y la ciudad santa han de ser entendidos aquí en sentido espiritual y no como una alusión a la destrucción del templo y de la ciudad santa en el año 70 d.C. Según Prigent se refieren, más en concreto, a la Iglesia, definida simbólicamente como templo preservado y como atrio entregado a los paganos [17]. Por eso Prigent, no acepta la interpretación, bastante extendida, de que el templo se refiere a los judíos que se convierten al cristianismo. El templo sería, en este caso, la Iglesia cristiana, en la cual se encuentran los verdaderos adoradores judíos, los judeocristianos, los cuales serían protegidos por Dios; en cambio, los judíos de la sinagoga serían entregados a la destrucción del Imperio romano (cf. Mt 21,41; 22,7). Pues el problema judío no parece interesar especialmente al autor y no se puede aplicar sólo a Israel lo que Juan refiere al testimonio cristiano en el mundo pagano [18].

Los 42 meses o 1260 días (cf. también Dn 7,25; 12,7) caracterizan el tiempo presente de la Iglesia, que es el tiempo de la fidelidad amenazada o de la profecía perseguida [19], el tiempo pascual que está bajo el signo de la protección divina y de las amenazas satánicas [20]. Como nota Sweet [21], Juan está urgiendo a la Iglesia, para que vea toda su vida y su obra bajo el signo del «tres y medio», que abarca los aspectos de la invulnerabilidad (11,3-6) y del eclipse (11,7-9; 13,5-7), pues ambos pertenecen a la esencia de la Iglesia.

c) Los dos testigos de Ap 11

Prigent [22] nota que el objetivo de 10,1-11,14 es señalar el lugar que ocupa en la escatología el ministerio de los profetas cristianos.

surrección corporal de los mártires y su reinado con Cristo en la tierra, o, más exactamente, en la tierra santa, en Jerusalén. Pero como sus visiones presentan los acontecimientos futuros no directamente, sino sólo en forma simbólica, nada nos obliga a tomar las expresiones del vidente como la afirmación de que tal reino de Cristo haya de existir alguna vez como realidad terrena»; *El Apocalipsis de san Juan* (Barcelona 1969) 246s.

[16] Cf. Müller, *op.cit.* 206.

[17] Así Prigent, *L'Apocalypse*, 161-163; cf. también Cerfaux-Cambier, *op.cit.* 112; Charpentier, *op.cit.* 42; Müller, *op.cit.* 207s.

[18] Sobre las interpretaciones de Ap 11,1s, cf. Brütsch, *op.cit.* 179-182; Muller, *op.cit.* 205ss, quien señala que Ap 11,1s es uno de los textos más oscuros del Apocalipsis.

[19] Cf. Prigent, *L'Apocalypse*, 158.

[20] Así Prigent, *op.cit.* 191; también 176s y 305.

[21] *Op.cit.* 183.

[22] *L'Apocalypse*, 149s.

Müller [23] señala, con razón, que con los dos profetas Juan no está pensando en *dos* personas concretas, sino en los predicadores proféticos de la Iglesia [24], pues «la afirmación del v. 4 sólo se puede entender desde el trasfondo del resto de las afirmaciones del autor. Los candelabros son para él imagen de las comunidades cristianas (1,20; 2,5), de modo que los dos testigos simbolizan la comunidad cristiana y, por cierto, con vistas a sus predicadores proféticos, tal como lo muestra el encargo de «profetizar, predecir (v. 3)» [25]. También Cerfaux-Cambier insisten en que se refieren a la Iglesia [26]. Según Rissi [27], los dos olivos se refieren a la comunidad que es vista, al igual que en Zac 4,2-14, como sacerdotal y real (cf. Ap 1,6; 5,10). Zacarías tiene un solo candelabro. Pero como en los dos testigos se expresa la misma realidad, por eso hay que duplicarlos, para que su testimonio sea inapelable. Rissi ve representada en ellos una comunidad que procede de Israel y de los paganos, mientras que Brütsch, cuando analiza el significado de 11,3-13 [28], se inclina –a mi juicio sin razón– por ver en los dos testigos la imagen de los judeocristianos [29]. Si Juan relata la muerte de los dos profetas a imagen de la crucifixión y exaltación de Cristo, es para mostrar la importancia que tiene para el discípulo imitar al maestro [30]. También González Ruiz [31] nota, a este propósito, que «la historia de la Iglesia será una sucesión de profetismo muerto y resucitado» [32]. Algunos han pensado, sin fundamento suficiente, en el testimonio de Pedro y de Pablo [33].

d) La mujer de Ap 12

Con razón se ha notado que en ningún otro texto de Ap aparece tan claramente su trasfondo mítico como en Ap 12 [34]. Pero no todos coinciden en señalar la importancia que tiene el trasfondo grie-

[23] *Op.cit.* 210; cf. también 210-217.

[24] Ibíd. 211.

[25] Ibíd. 210.

[26] *Op.cit.* 118; o a los mártires, cf. ibíd. 114s.

[27] *Op.cit.* 114.

[28] Cf. *op.cit.* 183-190.

[29] Ibíd. 184, nota 5.

[30] Cf. ibíd. 168.

[31] *Op.cit.* 143.

[32] Cf. también Charpentier, *op.cit.* 9, quien se basa en Feuillet, *La moisson et la vendage de l'Apocalypse*, NRT 94 (1972) 240.

[33] Cf. la crítica en Müller, *op.cit.* 210s; y Prigent, *L'Apocalypse,* 165. Las opiniones de los autores sobre este punto pueden verse en el resumen que ofrecen de ellas Böcher, *Johannesapokalypse,* 63-68 y Brütsch, *op.cit.* 183-190.

[34] Cf. Böcher, *Johannesapokalypse,* 75; sobre la manera como los biblistas clásicos de este siglo han interpretado Ap 12, cf. las páginas 68-76.

go y el veterotestamentario [35]. Para algunos de los autores [36] que han estudiado Ap 12, muchas de las dificultades del texto se explican si se tiene presente que, en su trasfondo, se encuentra el mito de Leto, quien, embarazada por Zeus, sabe que debe huir del dragón Pitón, el cual quiere matarla porque a su vez sabe que el hijo de Leto lo matará a él. Leto encuentra refugio en una isla submarina y da a luz a Artemis y Apolo. Para otros, en cambio, bastarían las alusiones veterotestamentarias; concretamente se piensa en Gn 3,15; Is 66,7-9; Sal 2,9 (cf. también 1QH 3,6-18) y algunas fuentes rabínicas para explicar las características del capítulo.

Los especialistas discuten, de modo especial, sobre el significado pretendido por Juan con el símbolo de la mujer. La absoluta mayoría de los intérpretes está de acuerdo hoy en el significado *primario* pretendido por Juan en Ap 12; en efecto, la mujer ha de referirse al pueblo de Dios que engendra al Mesías. En cambio no todo el mundo coincide en la identificación exacta de este pueblo de Dios. Algunos, basándose en que engendra al Mesías, piensan que se refiere sólo al pueblo de Israel del AT. Otros, en cambio, teniendo en cuenta que la mujer no sólo da a luz al Mesías, sino que sus hijos huyen al desierto, piensan que simboliza no sólo a Israel, sino también a la Iglesia que tiene sus raíces en el pueblo de Israel [37].

Boismard [38] nota, con razón, que, en contra de la tradición bastante extendida más tarde, no hay razones convincentes que muestren que el autor pensaba también en María [39]. Pero si se tiene presente cuál es el sentido primario del texto, entonces sí se pueden tener en cuenta las razones que han llevado a muchos autores a lo lar-

[35] La obra clásica sobre Ap 12 es la de P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959); cf. también A. Vögtle, *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, en J. Jeremias / H.W. Kuhn / H. Stegemann (eds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum und seiner Umwelt* (Gotinga 1971) 395-415.

[36] Aparte el artículo de Vögtle, citado en la nota anterior, cf. P.H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos,* RB 92 (1975) 385-417; A. Yarbro Collins, *Combat Myth,* libro ya muchas veces citado y en el que se analiza, sobre todo, el trasfondo de Ap 12.

[37] Sobre la simbología veterotestamentaria de Ap 12, cf. Prigent, *L'Apocalypse,* 180-182; la opinión referida se encontrará en pp. 184s; cf. también González Ruiz, *op.cit.* 147s; Müller, *op.cit.* 228-231.

[38] *Apocalipsis,* II, 160-162.

[39] Prigent dice que la interpretación mariológica no puede ser defendida seriamente, cf. ibíd., nota 31. Sobre el significado *primario* de Ap 12,1ss puede verse lo que se dice en R.E. Brown (ed.), *María en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1982) 223-225.

go de la historia de la interpretación del texto a considerar una posible alusión, ciertamente secundaria, a María [40].

Por otro lado, «el motivo de la mujer en el desierto, de Ap 12,6.14, tiene como probable destino recordar a Israel y el éxodo. La historia del éxodo demuestra, ciertamente, cómo ha protegido Dios a Israel en el desierto, y le ha alimentado en él (cf. Ap 12,13 y Éx 16,4-17); la mujer transportada por «las alas del águila grande» (Ap 12,14) recuerda las palabras de Dios a la casa de Jacob/Israel en Éx 19,4: «Te he llevado sobre alas de águila» (asimismo Dt 32,11-12)» [41].

6. Orientaciones para el trabajo personal

a) Analizar los títulos de Cristo

Ver los distintos títulos que se aplican a Cristo, tanto en el saludo epistolar (1,5-7) como en la visión inicial (1,19-20) y en los encabezamientos de las siete cartas (2-3). Ver también los títulos que se aplican en la primera visión del quinto septenario (19,11-16). Con ayuda de una concordancia, ver qué otros títulos se le aplican en el resto de Ap. Buscar si estos títulos se aplican también a Dios y en qué medida resulta a veces difícil averiguarlo con seguridad.

Con ayuda de un diccionario, ver el significado de estos títulos, fijándose en su contenido teológico. Estudiar, de modo particular, el título *hijo del hombre* (1,13) y, con ayuda de un diccionario, ver su trasfondo veterotestamentario y el papel que *el hijo del hombre* juega en la literatura apocalíptica y en el cuarto evangelio.

Comparar los títulos de Cristo que encontramos en Ap con los que encontramos en el cuarto evangelio, procurando desentrañar las semejanzas y las diferencias, sobre todo por lo que se refiere a la relación única entre Jesús y el Padre.

b) Analizar el uso de la palabra «trono»

Ver en 4,1-10 las veces que se emplea la palabra *trono* (¡14 veces!), tanto en nominativo como en otros casos y con distintas preposiciones, hasta el punto de que, como dice Vanni, con la figura de Dios, *sentado* en el trono «se tiene casi una sensación, una experien-

[40] Las posibles razones en pro y en contra de una referencia *secundaria* a María pueden verse en libro citado de R.E. Brown, pp. 226-229. Que el autor, aunque pensaría en la Iglesia, quería referirse también a María, es lo que sostienen, en cambio, Cerfaux-Cambier, *op.cit.* 133-136; cf. también Comblin, *op.cit.* 262. Sobre la abundante literatura y la variedad de opiniones que ha provocado Ap 12, puede verse Brütsch, *op.cit.* 198-212.

[41] R.E. Brown (ed.), *María,* 222; cf. también Sweet, *op.cit.* 203s.

cia de la omnipotencia de Dios aplicada a la historia» [42]. Ver, también, con ayuda de una concordancia, cuántas veces y en qué lugares estratégicos va apareciendo el motivo del «trono» (5,1.6.7.11; 6,16; 7,9.10.11.15.17; 8,3; 12,5; 14,3; 16,17; 19,4.5; 21,3.5; 22,1.3) y cómo se le relaciona con el Cordero (degollado).

c) Comparar la descripción de Babilonia con la Jerusalén celestial

Constatar, primero, las semejanzas literales entre 17,1 y 21,9. Ver, después, las semejanzas y las diferencias entre la descripción que hace Juan de «la gran prostituta» (17-18) y la Esposa del Cordero (21,9-22,5). En un segundo momento, ver qué es lo que se denuncia a propósito de «la gran prostituta». ¿Qué problemas de la vida de las iglesias joánicas aparecen reflejados en esta denuncia? Por último, con ayuda de una Biblia que indique los paralelos del AT, ver cómo se describe a Babilonia y cómo se expresa, simbólicamente, la realidad de la Jerusalén celestial. ¿Qué esperanzas escatológicas cristianas quedan reflejadas en estos textos?

7. *Orientaciones bibliográficas*

Sobre la teología del Apocalipsis son de interés los artículos recogidos en la última parte del libro de U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Bolonia 1988) 277-390. Sobre Dios, cf. A. Vögtle, *Der Gott der Apokalypse*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu* (Gembloux / Lovaina 1976) 377-398; T. Holtz, *Gott in der Apokalypse*, en Lambrecht, *op.cit.* 247-265. Para la cristología son obras clásicas las de J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona 1968) y T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962, ²1971); interesan también F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); E. Lohse, *Der Menschensohn in der Johannesapokalypse*, en R. Pesch / R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. Festschrift für A. Vögtle* (Friburgo B. 1975) 415-420. Sobre el Espíritu, cf. F.F. Bruce, *The Spirit in the Apocalypse*, en B. Lindars / S.S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge 1973) 333-344. Acerca de la Iglesia, cf. H. Schlier, *La Iglesia en el Apocalipsis*, en J. Feiner / M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, I (Madrid 1973) 209-216; E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott: Studien zum Herrschats- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Münster 1972). Y para la escatología, cf. E. Schüssler Fiorenza, *The Eschatology and Composition of the Apocalypse*, CBQ 30 (1968) 357-369, reproducido en *The Book*, 35-67.

[42] *Apocalisse*, 23.

II. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

1. Origen de la obra

a) Autor

El autor se denomina a sí mismo simplemente *Juan* (1,1-2.4), subrayando que, como siervo de Dios, ha sido receptor privilegiado de unas revelaciones divinas que él debe comunicar, como testimonio, a sus Iglesias. Y en otros lugares de su obra señala, simplemente, que es hermano y compañero en la tribulación y en la espera paciente del Reino del resto de la comunidad (1,9; cf. 19,10), como es hermano también de los profetas y ha escrito palabras proféticas en su libro (22,6-8). El texto, pues, no indica claramente de qué personaje histórico se trata. Ni es esencial para la interpretación adecuada de Ap clarificar, con certeza, este punto. De hecho, aunque una parte de la tradición de la Iglesia primitiva lo identificó, ya en los inicios, con Juan el de Zebedeo, también pronto aparece la tradición que habla de Juan el Presbítero o el Anciano como autor del libro. Lo fundamental es que el autor se considera un profeta que ha recibido unas revelaciones decisivas de parte de Dios, unas revelaciones que Dios mismo le ha encargado comunicar a sus comunidades para animarlas a la conversión, en el supuesto de que éstas lo precisen. En todo caso, Juan recibe el encargo de exhortar a las comunidades a la fidelidad en el seguimiento del Cordero degollado y al mantenimiento vivo de la esperanza. Otras cuestiones sobre el autor las trataremos entre las cuestiones abiertas (p. 277).

b) Tiempo y lugar

Aunque propiamente es una cuestión abierta (cf. pp. 277-278), lo más probable es que Ap haya sido escrito hacia finales del reinado del emperador Domiciano (hacia el año 95), en un momento en el cual la negativa de los cristianos a adorar a Domiciano como a Dios comportaba serias persecuciones por parte de las autoridades romanas del Asia Menor. Las características de las Iglesias en Ap 2-3 reflejan una situación que, por lo que sabemos, concuerda con la situación política, económica, social y religiosa de Asia Menor a finales del siglo I d.C.

c) Destinatarios

El autor dirige su libro a siete comunidades concretas del Asia Menor (1,4). La cercanía entre dichas comunidades y los detalles concretos con los cuales Juan las caracteriza hacen pensar que se trata de comunidades reales e históricas con unos problemas específicos. Pero el hecho de que sean siete representa un número simbólico, lo cual facilitó que adquirieran pronto una dimensión simbólica y típica, aplicable a las Iglesias cristianas en general, tanto más cuanto que el conflicto con el Imperio se estaba gestando en el momento en que se escribe la obra y era de prever que cada vez se iría agudizando más.

d) Problemas de las comunidades

La comunidad de cada Iglesia vive momentos difíciles. Ello se debe, sobre todo, a la persecución política, social y religiosa que sufre por parte del Imperio romano y sus aliados. Por ello Juan tiene mucho interés en desenmascarar estos poderes injustos y seductores, evitando así que lleguen a engañar a la comunidad.

Pero la comunidad vive momentos difíciles también internamente. Se está enfriando su amor primero (2,4). Algunos miembros de la comunidad han sido martirizados (2,13). Han surgido falsos apóstoles que intentan engañar a muchos (2,2). Muchos ceden a las presiones externas y se prostituyen con los valores del Imperio, aunque otros han sabido mantenerse fieles a los valores de Cristo (3,4). En todo caso, hay grupos que sostienen doctrinas no compatibles con la genuina fe cristiana (2,14-15.20-23). Juan los denomina «los nicolaítas», sin especificar en qué consiste su doctrina [43]. Por otro lado, como hemos visto a propósito de los orígenes de las comunidades del cuarto evangelio, también la comunidad de Ap tiene sus raíces en el judaísmo. Por ello experimenta con especial dureza la persecución que sufre por parte de las comu-

[43] Acerca de este punto y, en general, acerca de los adversarios cristianos contra los cuales Juan pone sobre aviso a la comunidad, cf. Müller, *op.cit.* 96-99; N. Brox, *Nikolaos und Nikolaiten*, *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 23-30; P. Prigent, *L'Hérésie asiate et l'Église confessante de l'Apocalypse à Ignace*, *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 1-22; E. Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul*, JBL 92 (1973) 565-581, reproducido en *The Book*, 114-132.

nidades judías no cristianas, a las que niega el título –para él positivo– de «verdadero judío» (2,9; 3,9).

2. Cuestiones abiertas

a) Sobre el autor

Ya desde los inicios se cuestionó la identidad histórica del autor de Ap [44]. Pero la propuesta de J. Becker [45] de interpretar el nombre de Juan como un pseudónimo del autor no ha sido aceptada por la investigación. Sigue abierta la cuestión de las relaciones entre Ap y el resto de los escritos joánicos. De hecho, tanto las semejanzas como las diferencias entre Jn y Ap son notables, aunque no parece que pueda tratarse del mismo autor. Pero sí pueden pertenecer ambos al denominado círculo o comunidad(es) joánica(s) [46].

b) Tiempo de la composición

La mayoría de los autores se inclinan por situar la redacción de Ap hacia finales del reinado de Domiciano [47]. Böcher llega incluso a afirmar, citando a Bousset, Charles, Lohmeyer, Sickenberger y Wikenhauser, que hoy no se debería dudar de esta fecha de composición [48]. De hecho, tanto la situación de las comunidades tal como queda reflejada en el septenario de las cartas como la situación política –y de modo especial el culto al emperador– que presupone Ap, encajan muy bien con lo que hoy sabemos del reinado de Domiciano [49].

[44] Una visión panorámica de la bibliografía sobre esta cuestión debatida puede verse en O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstad [3]1988) 29-35 y 162.

[45] *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage*, BZ 13 (1969) 101s.

[46] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, NTS 23 (1976/77) 402-427; O. Böcher, *Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes*, en Lambrecht, *op.cit.* 289-301; Íd., *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, NTS 27 (1980/81) 310-321; G. Strecker, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32 (1986) 31-47; J.W. Täger, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser Thematik* (Berlín/Nueva York 1988).

[47] Véase la información bibliográfica sobre este tema en Böcher, *op.cit.* 36-41 y 161-162.

[48] Cf. *Johannesapokalypse,* 41.

[49] Cf. Böcher, *Apokalypse,* 41; Müller, *op.cit.* 40-42; A. Strobel, *Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. 17,9-12*, NTS 10 (1963/64) 433-455; ver también el trabajo del mismo autor en TRE III (1978) 187s.

Pero no todos están de acuerdo [50] y hay motivos para defender otras dataciones. En todo caso, los autores oscilan entre el reinado de Nerón y el de Trajano.

c) Unidad literaria del libro

Durante un tiempo se intentaron explicar las dificultades y repeticiones que parece contener Ap atribuyéndolas a que utiliza distintas fuentes (cosa que es probable) e, incluso, a distintos autores [51]. Pero tanto el lenguaje como el vocabulario reflejan una unidad notable. Por este motivo hoy los especialistas son cada vez menos partidarios de aceptar una pluralidad de autores/redactores en Ap.

La hipótesis más sugerente sobre la diversidad de ediciones de Ap es la que propone M.E. Boismard [52]. Según él, la parte propiamente profética de Ap (4-22) estaría compuesta de dos apocalipsis distintos, en principio independientes, pero escritos por el mismo autor en fechas distintas: uno en tiempo de Nerón y otro en tiempo de Domiciano. Ambos escritos habrían sido fusionados en un sólo texto más tarde. Las razones que le llevan a esta afirmación son, sobre todo, de tipo literario. En primer lugar, hay una cantidad notable de duplicados. Por ejemplo, los 144.000 fieles (7,2-8 y 14,1-5); los bienaventurados en el cielo (7,9-17 y 15,2-5); el paralelismo estricto entre las siete trompetas y las siete copas (8-9 y 16); la descripción y el simbolismo de la Bestia con siete cabezas (13,1.8 y 17,3.8;17,9 y 10) y diez cuernos (17,12-14 y 16-17); el anuncio de la caída de Babilonia (14,8 y 18,2-3); la Jerusalén celestial (21,1-8 y 21,9-22), etc. En segundo lugar, a menudo los personajes o las cosas son presentados como si se hablara de ellos por primera vez, siendo así que ya han sido descritos en los capítulos precedentes: *una* Bestia en 17,3-4 (pero cf. 13,1-2); *un* Cordero en 14,1 (pero cf. Ap 5); *un* mar de cristal en 15,2 (pero cf. 4,6); *un* trono de Dios en 20,11 (pero cf. Ap 4-5); etc. Finalmente, Ap presenta algunos pasajes que parecen sacados de su contexto normal. Así, en 18,14 encontramos un cambio brusco de la tercera a la segunda persona; lo mismo ocurre en 18,22 y 23; en 20,4 el texto empieza con una frase que resulta incomprensible en su contexto actual, pero que, en cambio, enlaza muy bien con 20,11-12; el texto de 22,3-5 iría muy bien detrás de 21,1-4 y no detrás de 22,1-2.

[50] Recientemente ha vuelto a defender una fecha anterior a la caída de Jerusalén J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres 1976) 221-253, aunque sin argumentos convincentes.

[51] Charles fue el que lo propuso, de modo sistemático, en su comentario.

[52] Cf. *«L'Apocalypse» ou «les Apocalypses» de S. Jean*, RB 56 (1949) 507-541; cf. también su introducción a *L'Apocalypse*, en *La Sainte Bible* (París [3]1959, original de 1949) 9ss y el breve resumen en español en su libro *Apocalipsis*, 142-146.

Pero todo ello puede explicarse, como hemos visto en el capítulo sobre la dimensión literaria de Ap, sin necesidad de recurrir a la hipótesis de dos apocalipsis distintos, fusionados luego por el autor. Con ello no queremos excluir la posibilidad de que haya habido dos redacciones de Ap. Pero pensamos, con Prigent [53], que, en esta segunda edición de Ap, lo único que probablemente añadió el mismo autor fueron las cartas (Ap 2-3) y la segunda conclusión (22,16s), «añadida para cerrar la segunda edición y poder justificar la presencia de las cartas» [54]. En todo caso, el texto en su estado actual forma una unidad muy bien pensada y estructurada.

Se ha planteado, y sigue planteándose [55], a menudo, la posibilidad de que Juan haya utilizado una diversidad de fuentes, aunque hoy esta cuestión no está en el primer plano de la investigación [56] y, en todo caso, no pone en cuestión la unidad literaria de Ap.

d) La lista de los emperadores romanos en 17,9-11

El texto está formulado conscientemente de forma enigmática, cosa muy comprensible, dada la enorme carga de crítica política que contiene. Por eso Brütsch [57] afirma que es uno de los pasajes más opacos de Ap. Reza así el texto:

«Aquí se requiere inteligencia, tener sabiduría. Las siete cabezas son siete colinas sobre las que se asienta la mujer. Son también siete reyes: cinco han caído, uno es, y el otro no ha llegado aún. Cuando llegue, habrá de durar poco tiempo. Y la Bestia, que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete; y camina hacia su destrucción» (17,9-11).

Dado el modo como está formulado, no tiene por qué sorprendernos que la identificación de los emperadores romanos sea un tema debatido entre los investigadores [58]. Su solución, sin embargo, ayudaría a fijar la fecha de Ap. La mayoría de los especialistas sigue inclinándose por poner la lista en relación con Domiciano [59], pero oscilando en la identificación de los distintos emperadores.

[53] Cf. *Apocalipsis,* 230-231.

[54] Ibíd. 231.

[55] Cf. Boismard, *Apocalipsis,* 140, donde nos da una indicación sucinta de la variedad de hipótesis.

[56] Cf. Feuillet, *L'Apocalypse,* 26; sobre el estado de la investigación sobre este tema informa este autor en la misma obra, 19-30.

[57] Cf. *op.cit.* 282.

[58] Cf. las distintas opiniones de los investigadores en Brütsch, *op.cit.* 282-284; Müller, *op.cit.* 291-295. Sobre la saga de Nerón redivivo, cf. el excurso de Müller, *op.cit.* 297-300.

[59] Cf. H.W. Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes* (Wurzburgo 1980); A Yarbro Collins, *Dating the Apocalypse of John, Biblical Research* 26 (1981) 33-45.

La explicación más probable es la que, teniendo presente la leyenda de Nerón –según la cual éste no habría muerto de verdad, sino que se habría ido a los partos y un día regresaría, siendo su segundo reinado peor que el primero–, establece la lista, prescindiendo de los tres emperadores romanos que reinaron poco tiempo en un período de crisis y de interregno (Galba, Otón y Vitelio), de la siguiente manera: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano, Tito (¡reinó poco tiempo!) y Domiciano. Empiezan con Augusto –y no con César, como propone Giet, entre otros– por ser el fundador de la dinastía imperial. En esta hipótesis el autor, como buen apocalíptico, simularía estar escribiendo en la época de Vespasiano y anunciaría la venida de Domiciano, que es el que ya está reinando, como si fuera la reencarnación de Nerón, que ha subido del Abismo (17,8). Notemos una vez más que la mayoría de los especialistas sigue pensando que la fecha más probable para la composición de Ap es a finales del reinado de Domiciano.

Otros autores, en cambio, prefieren partir del hecho de que la muerte/exaltación de Jesús –un momento decisivo que implicó la derrota de Satán y el enfrentamiento a muerte entre la Iglesia y el Imperio (Ap 12)– tuvo lugar en tiempos de Tiberio. Por ello prefieren empezar la lista con su sucesor, Calígula. Le seguirían Claudio, Nerón, Vespasiano y, omitiendo los tres emperadores del interregno, Domiciano, quien estaría reinando cuando Juan escribe Ap. Le seguiría un séptimo emperador, aún no presente, y se anunciaría que el octavo sería Nerón redivivo [60]. Pero no parece concordar con el estilo de Juan predecir exactamente cosas futuras. Por ello algunos autores prefieren suponer que Juan está escribiendo en tiempo de Trajano y que Nerva, que reinó brevemente, sería el séptimo emperador indicado por el texto, aunque esto último no parece concordar bien con el resto de los datos que proporciona Ap [61].

e) El número 666

El texto en el que se habla de este número (13,18) propone conscientemente un enigma y ha dado pie a todo tipo de especulaciones [62]:

«¡Aquí se requiere sabiduría! Que el inteligente calcule la cifra de la Bestia; pues se trata de la cifra de un hombre. Su cifra es 666» (13,18).

[60] Cf. Prigent, *L'Apocalypse,* 254s.

[61] Otras hipótesis para explicar este difícil pasaje pueden verse en Brütsch, *op.cit.* 282-284, y Müller, *op.cit.* 291-295.

[62] Cf., p. ej., el resumen de algunas de las opiniones en Böcher, *Johannesapokalypse,* 84-87.

La interpretación que con razón goza de más partidarios es la que procura interpretar la cifra como alusión a un emperador concreto de la época en que Juan escribe. Para ello parte del supuesto de que, para interpretar la cifra, hay que valerse de un procedimiento, corriente en la época, denominado «gematría». La gematría parte de la equivalencia numérica que tiene cada una de las letras del alfabeto griego (o del alefato hebreo). Se trataría, por tanto, de encontrar el nombre de un emperador, la suma de cuyas letras diera como resultado el número 666. En este supuesto, la interpretación más extendida es la que sostiene que el 666 se refiere al emperador Domiciano. Para ello tiene en cuenta dos cosas: las letras del nombre han de ser vistas según la equivalencia numérica que tienen en el alefato hebreo; además, Domiciano es visto como la reencarnación de Nerón y, por tanto, el número 666 equivale a la suma de las palabras «NeRON QueSaR». Notemos que en hebreo se escriben sólo las letras puestas en mayúscula; su equivalencia, en consecuencia, sería la siguiente: N = 50; R = 200; O (en hebreo Wau) = 6; Q = 100; S = 60. Sin embargo, hay autores que prefieren la identificación con diferentes emperadores [63].

Otros se centran, simplemente, en el valor simbólico de los números, si bien el texto no parece proponer esta interpretación, puesto que indica que se refiere a un hombre concreto. En esta línea se han señalado sobre todo dos interpretaciones: la que subraya que el número 6 es un número imperfecto (7 menos 1), en cuyo caso 3 veces 6 denotaría la imperfección de la Bestia; y la que considera que 666 es una cifra triangular, concretamente la cifra triangular de 8 es 36 y la de 36 es 666 [64].

Por último, están las interpretaciones puramente subjetivas y, a menudo, aberrantes, hoy sostenidas ya sólo por las sectas y mentalidades afines, que con ayuda del procedimiento de la gematría pretenden ver en el número 666 el anuncio, simbólico, de un determinado personaje de la historia eclesial del pasado o del presente del intérprete que la propone. Así, este número indicaría un hereje determinado, el Papa, un presidente norteamericano como Reagan, etc. Por supuesto, tales interpretaciones carecen en absoluto de fundamento.

f) La pseudonimia

Es típico de la apocalíptica atribuir la obra a un autor famoso del pasado, generalmente lejano, como Adán, Henoc, Moisés, Baruc,

[63] Cf. Brütsch, *op.cit.* 233s; Prigent, *Apocalypse,* 214s; Böcher, *Apokalypse,* 84-87.

[64] Cf. Prigent, *Apocalypse,* 214.

Esdras, Daniel, Pedro, María, Juan, etc. El motivo por el cual el receptor de las visiones y audiciones sería ficticio es fundamentalmente doble.

Por un lado, al atribuir la obra a uno de los grandes personajes religiosos del pasado, que estuvieron cerca de Dios y ayudaron a Israel a descubrir cómo Dios actúa en la historia, le está indicando al lector que debe leer en clave de revelación religiosa lo que se le está contando. A la vez, al simular que escribe en una fecha muy anterior a la real –y, a menudo, en un lugar distinto–, esto le permite, con ayuda del relato de la historia que él y su comunidad ya conocen, mostrar cómo es el talante de Dios cuando actúa en la historia, y así despertar en sus lectores la convicción de que, en el futuro, Dios se manifestará con la misma certeza con que el vidente ya anunció, en el supuesto pasado, lo que iba a ocurrir a lo largo de la historia. Si el pasado del pueblo creyente estuvo lleno de pruebas, también es verdad que Dios apareció siempre, por lo menos a la larga, como el Señor de la historia que acaba venciendo al mal y liberando al pueblo de Israel. Y si estas pruebas y sufrimientos del pasado tuvieron un tiempo limitado –este aspecto lo recoge también nuestro refranero popular cuando dice «no hay mal que cien años dure»–, esto permite dar fundamento a la esperanza creyente de que ningún imperio que esté edificado sobre la injusticia y la mentira de los valores satánicos puede sobrevivir a la larga, pues el mal es como un cáncer que los va corroyendo por dentro hasta acabar con ellos. Este recurso literario de situar el escrito en una época bastante anterior permite al autor apocalíptico transmitir al lector la impresión de que está «prediciendo» el futuro que le aguarda al Imperio opresor de la comunidad y que su caída acontecerá con la misma certeza con que él ha ido describiendo el pasado, aunque en el fondo no sabe evidentemente cómo ni cuándo dicho Imperio caerá. Este aspecto aparece claramente en el libro de Daniel, cuyo autor, a pesar de estar escribiendo en Palestina hacia el año 170 a.C., en tiempo del rey seléucida Antíoco Epifanes, se presenta como si fuera Daniel y hubiera recibido sus visiones en Babilonia en tiempo del rey Nabucodonosor, es decir en el siglo VI a.C.

Y, por otro lado, la pseudonimia es algo típico de un escrito de resistencia, crítico con el poder opresor, ya que ello le permite al autor escapar de la persecución a que puede dar objeto su texto.

Pero entre los especialistas se discute si éste es el caso de Ap. De hecho, ya desde el siglo II encontramos testimonios que atribuyen a Juan, el de Zebedeo, la autoría de Ap, al igual que sucede con el resto de los escritos denominados joánicos [65]. El texto no excluye

[65] Sobre el tema del autor del evangelio y de las cartas de Juan, cf. lo que se dice en el capítulo IV,I,2.

que, efectivamente, pueda ser considerado obra del Zebedeo. Pero también desde el comienzo se cuestionó dicha atribución. Y nada en el texto, como ocurre en el resto de los escritos joánicos, obliga a aceptar que Ap sea de Juan el Apóstol. Más bien sorprende que, si Juan el de Zebedeo fuera su autor, no se diga más explícitamente, siendo así que la obra encontró sus dificultades para ser aceptada como canónica, pues ello hubiera facilitado su aceptación en las Iglesias cristianas. El autor se limita, simplemente, a subrayar que es un profeta y un siervo de Dios, compañero del resto de la comunidad en las tribulaciones y en el testimonio en favor de Jesús. Por ello algunos especialistas, subrayando que la obra tiene un tono marcadamente profético, que la distancia de otros escritos apocalípticos clásicos en el género, sostienen que Juan o bien no es ni pretende identificarse con el Zebedeo, o bien sí lo es y escribe como tal. En ambos casos la obra no podría ser considerada como pseudónima. Otros, en cambio, creen que el autor no es el Zebedeo, pero que escribe de modo que sí se pueda pensar que es él su autor, con lo cual la obra sí sería pseudónima, como es propio del género apocalíptico.

3. Orientación bibliográfica

Proponemos a continuación una amplia bibliografía, con breves comentarios, que recoja los aspectos más importantes discutidos en torno al Apocalipsis. Los criterios de selección han sido principalmente tres: presentar estudios básicos, estudios actuales y lo más importante de lo que existe en lenguas españolas.

a) Historia de la investigación

Una información general puede encontrarse en la obra de G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (Tubinga 1981). Sobre la circulación y recepción de Ap en la Iglesia antigua, R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1980; 1ª edición de 1977) 36-39, quien cita, para un tratamiento más exhaustivo del tema, a N. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes 1929). Sobre la recepción en el primer milenio, cf. G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes: Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend* (Stuttgart 1985). Una buena información sobre la investigación realizada durante siglos XVI al XIX puede verse en Böcher, *Johannesapokalypse,* 1-25. Una buena información sobre los comentarios aparecidos desde 1920, año en el cual apareció la obra fundamental de Charles, la podemos encontrar en Feuillet, *L'Apocalypse,* 9-17, que puede complementarse con lo que indican Vanni, *L'Apocalypse,* 21-46 y Böcher, *Johannesapokalypse,* 155-167, el cual informa en el apéndice de esta obra sobre lo aparecido a partir de 1975.

b) Estudios bibliográficos

El año 1963, al informar Feuillet sobre el estado de los estudios acerca del Ap, constataba que la obra no interesaba a los exegetas de profesión tanto como había ocurrido en tiempos anteriores [66]. Pero ya el año 1979, al informar Vanni sobre el estado de la cuestión, completando la obra de Feuillet, hacía notar que esta situación había sido felizmente superada [67].

Para una buena información sobre el estado de la cuestión vale la pena consultar la obra de A. Feuillet, *L'Apocalypse: état de la question* (París 1963), así como el complemento de esta obra, con bibliografía selecta hasta 1979, que encontramos en U. Vanni, *L'Apocalypse johannique. État de la question*, en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1980) 21-46; cf. también de Vanni, *Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970-1975), Rivista Biblica* 24 (1976) 277-301. La 3ª edición de la obra de O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstadt ³1988), además de ofrecer una visión de conjunto sobre las tendencias y los resultados de la investigación desde el año 1700 hasta 1988, informa sobre las opiniones de siete especialistas del siglo XX acerca de las principales cuestiones de Ap que siguen en debate, y da una bibliografía exhaustiva de lo aparecido entre 1700 y 1988. En castellano ha aparecido la obra de R. Rábano Espinosa / D. Muñoz Alonso, *Bibliografía joánica. Evangelio, Cartas, Apocalipsis* (Madrid 1990), que recoge la bibliografía aparecida sobre Ap a propósito de los distintos temas. En alemán puede verse J.-W. Täger, *Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes, Verkündigung und Forschung* 29 (1984) 50-75, donde recensiona buena parte de lo publicado entre 1968 y 1982.

c) Introducciones

En castellano, es útil leer las introducciones relativamente amplias de P. Prigent, *El Apocalipsis*, en E. Cothenet / L. Dussaut (eds.), *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos* (Madrid 1985) 217-282, y de M.E. Boismard, *El Apocalipsis de Juan*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II (Barcelona 1983) 127-166; también es muy útil el breve trabajo del Equipo «Cahiers d'Évangile», *El Apocalipsis*, Cuadernos Bíblicos 9 (Estella 1977). Desde el contexto latinoamericano ofrece una introducción sugerente y pedagógica C. Mesters, *Esperanza de un pueblo que lucha. El Apocalipsis de Juan, una clave de lectura* (Buenos Aires, sin año).

[66] Cf. *L'Apocalypse,* 109.

[67] Cf. *L'Apocalypse,* 46; y en 1988 el mismo autor escribía que los estudios sobre Ap de los últimos dos decenios daban la impresión clara de un desarrollo *in crescendo*; cf. *L'Apocalisse,* 7.

Una buena introducción, con bibliografía selecta al final, la encontramos en J.-P. Prévost, *Para leer el Apocalipsis* (Estella 1994). Una visión sintetizada del actual estado de la investigación, con abundante literatura secundaria, la encontramos en el artículo de A. Strobel, en la enciclopedia alemana TRE (*Theologische Realenzyklopedie*) III (Berlín/Nueva York 1978) 174-189.

d) Comentarios

El mejor comentario actualizado de nivel científico es el de P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (París 1981, ²1988). Aunque ha quedado un poco anticuado, sigue siendo clásico y digno de consulta el comentario en dos volúmenes de R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edimburgo 1920). Es muy útil por la información que da de las opiniones de los diversos autores el comentario de Ch. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, sobre todo a partir de la 5ª edición (Ginebra ⁵1966). Por su originalidad y lenguaje actualizado, merece consultarse J. Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement* (París 1975).

En español es útil, sobre todo por los paralelos que ofrece del AT, el comentario de L. Cerfaux / J. Cambier, *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos* (Madrid 1972). En el área latinoamericana ha aparecido recientemente el comentario de R. Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina* (Buenos Aires/Grand Rapids 1989) y el comentario, sencillo, de E. Arens, *Apocalipsis: ¿revelación del fin del mundo?* (Lima ²1988). Un comentario sencillo, sin notas científicas, lo encontramos en la traducción de la obra de A. Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan* (Barcelona 1969; la 1ª edición alemana es de 1947) y en la traducción de A. Läpple, *El Apocalipsis de san Juan. Un libro vital del cristiano* (Madrid 1971). Una divulgación muy sencilla y pastoral de Ap nos la ofrece la obra de G.S. Gorgucho / F. Anderson, *No tengáis miedo. Actualidad del Apocalipsis* (Madrid 1981). En la línea de comentarios sencillos, pero documentados, cf. el reciente de F. Fernández Ramos, *Los enigmas del Apocalipsis* (Salamanca 1993). Hay que reseñar también la traducción del comentario francés de J.P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis*, 2 vols. (Bilbao 1993). Finalmente, conviene dejar noticia de la edición y traducción de un comentario antiguo clásico español, A. del Campo Hernández, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja* (Estella 1991), así como de una nueva edición del no menos clásico comentario latino de Beato de Liébana, llevada a cabo por E. Romero Pose, de la cual da noticia el mismo autor en *Una nueva edición del comentario al Apocalipsis de S. Beato*, *Bolletino dei classici* I (Roma 1980) 221-231.

En italiano resulta interesante por su esfuerzo actualizador y la claridad de sus exposiciones el comentario de E.Corsini, *Apocalisse*

prima e dopo (Turín 1980), que ha sido traducido al francés con el título *L'Apocalypse maintenant* (París 1984).

En francés hay tres comentarios sencillos; M.E. Boismard, *L'Apocalypse* (París [5]1972), que es el de la *Bible de Jérusalem*; J.P. Charlier, *Comprendre l'Apocalypse*, 2 vols. (París 1991); P. Prigent, «*Et le ciel s'ouvrit*». *Apocalypse de saint Jean* (París 1980). Se puede consultar también el comentario de E.B. Allo, *L'Apocalypse* (París [3]1933), que fue clásico en su tiempo en el campo católico.

En inglés pueden consultarse G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (Grand Rapids/Londres 1981); G.B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (Londres 1966); J.M. Ford, *Revelation* (Garden City 1981); L. Morris, *The Revelation of St. John* (Leicester/Grand Rapids 1983); R.H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1977); J. Sweet, *Revelation* (London 1979); A. Yarbro Collins, *The Apocalypse* (Wilmington 1979); Íd., *The Apocalypse (Revelation)*, en R.E. Brown / J.A. Fitzmyer / R.E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs [2]1990) 996-1116.

En alemán señalamos H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga 1974) y el comentario sencillo de E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt* (Gotinga 1960; [6]1983). Hay dos comentarios relativamente recientes, el de U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Gütersloh/Wurzburgo 1984) y el de J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (Zúrich 1984), además de otro, más sencillo, de H. Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Wurzburgo 1986). Para los estudiantes está escrita la obra en dos volúmenes de A. Pohl, *Die Offenbarung des Johannes* (Wuppertal 1969; [8]1986).

e) Estudios

Seleccionamos únicamente algunos de los más actuales o, entre los más antiguos, los que siguen conservando gran interés para el tema que tratan. La mayoría de ellos han sido utilizados en esta introducción.

A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Filadelfia 1984); F. Contreras Molina, *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1980); E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgement* (Filadelfia 1985); U. Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia* (Estella [5]1994); A. Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet* (Friburgo B. 1981; [2]1985).

Son siempre de interés los artículos de A. Feuillet, entre otros, *Jalons pour une meilleure intelligence de l'Apocalypse*, *Esprit et Vie* (1974) 481-490; *La moisson et la vendange de l'Apocalypse*, NRT (1972)

113-132; 225-250; *La Femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'Épouse du Cantique des Cantiques (6,10)*, *Nova et Vetera* 59 (1984) 36-67; 103-128; y los artículos *Le chapitre 10 de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique*; *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*; *Essai d'interprétation du chapitre 11 de l'Apocalypse*; y *Le Messie et sa mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse*, publicados todos en su obra *Études johanniques* (París 1962) 193-227; 228-245; 246-271 y 272-310, respectivamente.

Sobre la historia del influjo de Ap puede verse el comentario de G. Quispel, *The Secret Book of Revelation. The Last Book of the Bible* (Londres 1979).

Uno de los aspectos más interesantes del Apocalipsis es la interpretación pictórica a que ha dado lugar en España a partir del comentario de san Beato de Liébana; baste reseñar en este sentido la obra recentísima de M. Mentré, *El estilo mozárabe. La pintura cristiana hispánica en torno al año mil* (Madrid 1994), donde se encontrarán muchas de las explicaciones de esas pinturas simbólicas y una completa bibliografía sobre el asunto. Por otra parte y en la misma línea, puede verse D. Gómez Grisaleña / J.M. Díaz Mozaz / X. Pikaza, *Apocalipsis de Pancorbo. Visiones de Juan* (Madrid 1992), donde podrá contemplarse una interpretación pictórica moderna de este libro, tan fructífero en el campo de la pintura.

Parte cuarta
CARTAS CATÓLICAS
por
Josep-Oriol Tuñí
y
Xavier Alegre

Incluimos en la cuarta parte de esta obra, bajo el nombre de «cartas católicas», los escritos neotestamentarios que nos han llegado con los nombres de Carta de Santiago, Primera y Segunda Carta de Pedro, y Carta de Judas. La denominación de cartas católicas es atribuida por el antiguo historiador Eusebio en su *Historia Eclesiástica* (II, 23,25) a las siete cartas que no entran en el corpus paulino tradicional, es decir, a las que se estudian en esta parte del libro más las tres atribuidas a Juan. El año 360 ya las llamaba así el Concilio de Laodicea en su canon 59. La razón de este nombre es que no están dirigidas a algunos destinatarios particulares, sino a toda la Iglesia. En tal sentido, el adjetivo se aplica correctamente a estos escritos, menos a 2-3 Jn, cuyos destinatarios son expresamente nombrados. Puesto que hemos incluido las tres cartas de Juan entre los escritos joánicos, en esta parte se estudian únicamente las cartas mencionadas al comienzo. El estudio introductorio a la Carta de Santiago es de X. Alegre; los restantes son de J.-O. Tuñí.

Capítulo VIII
LA CARTA DE SANTIAGO

La epístola de Santiago es uno de los escritos más sorprendentes y singulares del NT [1]. De hecho carece, aparentemente, de casi todo lo que se puede considerar como distintivo de la fe y práctica cristianas, por lo que algunos han sugerido que originariamente no era en absoluto un documento cristiano, sino un texto judío interpolado para introducirlo en el uso cristiano [2]. Y M. Lutero en su prólogo al NT del año 1522 la denominó críticamente, aludiendo a 1 Cor 3,12, «una epístola de paja», porque pensaba que se oponía a la doctrina paulina de la justificación por la fe y no tenía como tema principal a Cristo, aunque reconocía que era la obra de un hombre piadoso que contenía algunas buenas sentencias.

Es un hecho que la Carta de Santiago a pesar de la sencillez de sus reflexiones teológicas, resulta uno de los escritos más enigmáticos del NT, hasta el punto que A. Meyer escribió en 1930 una obra con el título «El enigma de la Carta de Santiago» [3]. Según E. Baasland [4], tres son las causas principales que suelen dificultar la comprensión de Sant: lo inusual de su forma literaria, su teología que provoca cierto escándalo sobre todo a las

[1] Ya lo hacía notar J. Bonsirven, *Jacques (Épître de S.)*, DBS 4 (1949) 784.

[2] Cf. S. Laws, *A Commentary on The Epistle of James* (Londres 1980) 1. También Bonsirven, ibíd., nota que en Sant el acento cristiano es poco aparente, por lo que uno puede preguntarse si no se está todavía en la línea de la moral judía; aunque él es de la opinión de que Sant es un escrito cristiano, cf. *op.cit.* 789.

[3] *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (Giessen 1930).

[4] *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, ANRW II 25.5 (1988) 3647.

Iglesias protestantes, y el que cueste más que cualquier otro escrito del NT situarlo en el marco histórico en el cual se originó. A estas dificultades se añade el hecho de que, como nota A.J. Eastman [5], «cuando leemos con seriedad la Carta de Santiago, tenemos la sensación de que no somos bastante serios. Pues en la mayoría de nosotros hay una brecha inquietante entre lo que creemos y lo que practicamos. Y es precisamente esta brecha la que preocupa a Santiago». Pero, a la vez, Sant ha adquirido hoy un gran interés, por cuanto plantea una cuestión muy actual en un mundo en el cual los cristianos hemos tomado más conciencia de la distancia entre el proyecto de Jesús y lo que vivimos a nivel personal y comunitario: la cuestión de la relación entre la fe y la vida en la sociedad y en el mundo.

I. DIMENSIÓN LITERARIA

1. El texto

a) Crítica textual

Resulta difícil reconstruir la historia textual de Sant, por cuanto a los comienzos, sobre todo en Occidente, apenas es mencionada. De hecho no tenemos ningún texto occidental de los primeros siglos. Pero, aunque los comienzos de la transmisión quedan en la oscuridad, el texto puede ser reconstruido con cierta fidelidad a partir de los códices griegos unciales B (el texto más fidedigno), S, A y C. También son valiosos los datos del Papiro 74, del códice griego minúsculo 33 y del códice latino ff [6].

b) Lengua y estilo

El griego utilizado por Sant [7] es el griego *koiné* y, aunque

[5] *A Handful of Pearls. The Epistle of James* (Filadelfia 1978) 7.

[6] Más sobre este aspecto puede verse en J. Marty, *L'Épître de St. Jacques. Étude critique* (París 1935) XVI-XVIII; P.H. Davids, *The Epistle of James* (Exeter 1982) 59-61; F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo B. ³1975) 53-56. Sobre el problema de la canonicidad de Sant pueden verse Mussner, *op.cit.* 33-47; Cantinat, *La Carta de Santiago*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al NT*, II, 84s; Bonsirven, *op.cit.* 793s.

[7] Para una información más amplia sobre el estilo, gramática y vocabulario de Sant, pueden consultarse J.B. Mayor, *The Epistle of St James* (Londres ³1913) CCVI-CCLIX; Mussner, *op.cit.* 26-33; Dibelius, *op.cit.* 34-38; Frankemölle, *op.cit.* I, 73-79; J. Marty, *L'Épître de Jacques* (París 1935) 231-242.

contiene algunos semitismos [8], es excelente [9], superado sólo por la Carta a los Hebreos en el NT. El lenguaje está lleno de vivacidad y de frescura. Las frases son breves. Usa la subordinación con conjunciones y las construcciones con participio más que la coordinación, empleando adecuadamente el aoristo y la voz media. Emplea bien los artículos y las partículas. Se preocupa del orden adecuado de las palabras (p. ej. en 1,2; 3,3.8; 5,10 [10]). Usa palabras técnicas y, con frecuencia, adjetivos compuestos. Hace juegos de palabras (1,2s.13; 2,4.13.20; 3,17; 4,14). Las imágenes y comparaciones están llenas de fuerza. El vocabulario es muy rico; contiene 63 *hapax legomena* en el NT, de los cuales 45 provendrían de los LXX y 18 serían inéditos; cuatro de ellos no se encuentran en la koiné [11]. Tiene sensibilidad para el ritmo de las sílabas. A veces utiliza la aliteración, empezando una serie de palabras importantes con la misma consonante (1,14s) o repitiendo las mismas consonantes o sonidos (1,2.6; 2,4.13.20; 3,5.8.17; 4,9; 5,2.5s). Utiliza los mismo finales (1,6.14; 2,12.16; 4,8.14; 5,5). Tiene una cierta sensibilidad para la cadencia y una inclinación especial por la aliteración (1,2.6.14.25; 3,5.17; 4,9); el hexámetro imperfecto que encontramos en 1,17 es probablemente de su propia cosecha. Carece prácticamente de anacolutos.

Utiliza el género de la diatriba, popular en el helenismo por influjo de la filosofía cínico-estoica: tono dialogal (2,18), interpelaciones a los oyentes (en 108 vv. tiene 54 imperativos), asunción y refutación de objeciones que podrían hacerle los adversarios, preguntas (2,4ss; 3,11ss; 4,1), ejemplos tomados de la naturaleza, de la técnica y de la historia, comparaciones (16 veces), injurias (2,21-25; 5,10s.17).

Por todo ello no se admite hoy la hipótesis, defendida entre otros por J. Wordsworth, de que Sant sería una traducción

[8] Cf. Mussner, *op.cit.* 30-32; según él, el autor pensaría semíticamente (ibíd. 27); pero según Cantinat, *Carta,* 72, los semitismos aparecerían por influjo de los LXX y algunos serían, quizás, simples helenismos; entre éstos cita 1,9s.19; 2,2s.5; 3,9; 4,4.7s.

[9] Cf. Cantinat, *Carta,* 72; M. Trimaille, *Cartas Católicas*, en M. Carrez / P. Dornier y otros, *Cartas de Pablo y cartas católicas* (Madrid 1985) 274; Ruckstuhl, *op.cit.* 6.

[10] Cf. Davids, *op.cit.* 58.

[11] Cf. Cantinat, *Carta,* 72; Mayor, *op.cit.* XXXLVI-CCXLVIII; Davids, *op.cit.* 58; según Vouga, *op.cit.* 16, en Sant aparecerían 16 palabras griegas por primera vez.

del arameo [12]; más bien se piensa que «el que la escribió tuvo que ser un helenista culto, que manejaba bien la retórica y estaba familiarizado con la Biblia griega de los Setenta, ya que cita siempre los textos bíblicos según esa traducción» [13].

2. *Construcción y contenido de la carta*

A diferencia de lo que ocurre en la mayoría de las cartas de Pablo y, en general, en los escritos del NT, si exceptuamos 1 Jn, no resulta nada fácil descubrir la estructura de Sant. M. Dibelius [14] sostuvo que no existía una estructura preconcebida. Y como veremos más adelante en las cuestiones abiertas, los intentos por mostrar una estructura del escrito parecen, a menudo, artificiales [15]. En todo caso, lo que queda claro es que Sant contiene una serie de exhortaciones morales de diversa longitud, más o menos relacionadas entre sí. Por ello, dejando para las cuestiones abiertas (pp. 301-305) la estructura de la carta, vamos a ver aquí el contenido fundamental de la obra.

a) Saludo epistolar (1,1)

Comienza con un *prescripto*, utilizando el género literario de la carta helenista. En él, el autor se denomina a sí mismo «Santiago, siervo de Dios y de nuestro Señor Jesucristo». El título de *siervo* subraya su autoridad, por cuanto el AT atribuye este título a personajes como Abraham (Sal 105,42), Moisés (Sal 105,26), Josué (Jue 2,8), los profetas (Am 3,7). También Pablo se llama a sí mismo *siervo de Jesucristo* en el prescripto de Rom 1,1; Flp 1,1 (junto con Timoteo); igualmente Pedro en 2 Pe 1,1. Sant se dirige a «las doce tribus que viven en la diáspora» (1,1), es decir, no se trata de una carta dirigida a una comunidad específica, sino a la globalidad de los cristianos dispersos por el mundo. *Diáspora* es palabra que subraya la frontera que separa a los judíos y cristianos del resto del mundo y suele designar una situación marcada por la persecución y quizás el exilio (cf. Dt 28,25; Is 49,6; Jr 15,7; 1 Pe 1,1). Se trataría, pues, de una carta circular o encíclica, aunque ello no excluye

[12] Cf. Bonsirven, *op.cit.* 790; Cantinat, *Carta,* 72; Mussner, *op.cit.* 27.

[13] Así G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento* (Estella [2]1994) 302.

[14] *Der Brief des Jakobus*, edición revisada por H. Greeven (Gotinga 1984) 16.

[15] Cf. Paulsen, *op.cit.* 488s.

que el autor la haya dirigido a un grupo concreto, que habría conservado el escrito. Pero, en este caso, el autor quiso ocultar la identidad de sus destinatarios, bien para indicarles que ellos son el pueblo de los últimos tiempos (1,12; 5,7-12), bien porque tenía interés en destacar el carácter universal de su mensaje [16].

b) Prólogo (1,2-18)

Siguen una serie de exhortaciones en torno al motivo de la tentación, externa e interna, procurando desentrañar su esencia y su sentido, en dos partes (1,2-12 y 13-18). En la primera se nos dice que la prueba es el lugar en el cual se forja y edifica la existencia del creyente, pues en ella se acrisola la fe y así alcanzamos la perfección (1,2-4). Pero para vencer la tentación hay que pedir la sabiduría, superando la doblez de ánimo y la inconstancia (1,5-8; cf. 4,13-17). El motivo de la pobreza y de la riqueza prepara el tema de una de las tentaciones fundamentales de la comunidad (1,9-11), sobre la que el autor volverá más adelante (5,1-6). La bienaventuranza del hombre que supera la tentación y al que se le promete la corona de la vida concluye esta primera parte (1,12; cf. 5,7-11). En la segunda parte, y para combatir el desaliento que por lo visto amenaza a la comunidad, se señala, primero, que la tentación no viene de Dios, sino de la propia concupiscencia (1,13-15), subrayando luego que todo lo bueno proviene de Dios (1,16-17), que nos ha creado libremente por su palabra como primicias de su creación, para que vivamos de acuerdo con la vocación que de él hemos recibido (1,18; cf. 5,12-20).

c) Cuerpo de la carta (1,19-5,6)

1,19-27: En el núcleo del escrito se subraya, primero, la importancia de poner en práctica lo que enseña la Palabra, si queremos vivir de acuerdo con la vocación recibida (1,19-27) [17].

[16] Así lo interpretan G. Becquet / P.Cazaux y otros, *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística*, Cuadernos Bíblicos 61 (Estella [3]1993) 13.

[17] Según Vouga, *op.cit.* 21, en 1,19-27 se anuncian cinco temas que serán retomados a continuación: a) el indicativo de la justificación gratuita se exterioriza en el imperativo del amor (vv. 27a; cf. 2,1-23); b) la Palabra se dice para ser observada y no sólo escuchada (vv. 22-24; cf. 2,14-28); c) la lengua es una fuerza destructora frente a la cual conviene estar en guardia (v. 19s.26; cf. 3,1-13); d) hay que desconfiar de las sabidurías que sirven más para tomar el poder que para escuchar y vivir la cruz (v. 19; cf. 3,14-18); e) la responsabilidad de los cristianos no está sólo en la comunidad eclesial, sino más bien en una disidencia frente al mundo (v. 27b; cf. 4,1-5,20).

Las palabras «sabed, amados hermanos míos» (1,19a) señalan que aquí empieza un nuevo fragmento. La transición (1,19-20) contrapone el escuchar a la ira; de manera general, así prepara de paso el tratamiento de un problema de la comunidad que desarrollará luego en 3,1-12. Siguen unas exhortaciones (1,21-25), con claras resonancias de la parénesis bautismal (cf. 1 Pe 2,1; Col 3,8; Ef 2,1-6), que invita a despojarse de todo lo malo y señalarse en la mansedumbre y en la aceptación de la Palabra salvadora que ha sido plantada en los corazones de los destinatarios, subrayando la importancia de practicar lo que indica la Palabra. La conclusión (1,26-27) recuerda, primero, la importancia del dominar la lengua (inclusión con 1,19) y deja bien claro después en qué consiste realmente la práctica auténtica de la Palabra y el verdadero culto, en visitar a los necesitados (1,27).

2,1-13: Preparado por lo que se acaba de decir, el fragmento siguiente (2,1-13) desarrolla un tema que causa problemas en la comunidad y que, de hecho, pone en cuestión la hondura de su fe y el cumplimiento de la Ley revelada en la Palabra: la acepción de personas en las reuniones cultuales según se sea pobre o rico. El escándalo de esa jerarquía de valores que, en contra de la praxis de Cristo, olvida la opción preferencial de Jesús por los pobres (2,5) y la regla de oro que contiene en sí toda la Ley y los Profetas (comparar 2,8 con Mt 7,12; cf. también Rom 13,8-10; Lv 19,18), así como el primado de la misericordia (comparar 2,13 con Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6), obliga a Sant a mencionar explícitamente a Jesucristo (sólo aquí y en 1,1). La salvación se manifiesta en la solidaridad desinteresada y no en dejarse configurar por las fuerzas económicas, políticas y sociales, pues esto pone en peligro la libertad que hemos recibido de Dios como un don suyo. Al final de la vida seremos juzgados de acuerdo con la ley de la libertad (2,12) y según la misericordia que hayamos manifestado hacia el prójimo (2,13).

2,14-26: En un nuevo fragmento, que ha sido preparado por 2,12-13, Sant desarrolla un tema fundamental, y controvertido en la comunidad: el de la mutua implicación entre la fe y las obras (2,14-26). Utilizando un recurso retórico, Sant pregunta a sus oyentes (2,14) de qué sirve tener fe, si no se tienen obras (buenas), en orden a obtener la salvación eterna (cf. 1,21; 4,12). Con un ejemplo tomado de la vida cotidiana

–2,15: si un hermano pasa frío o hambre, de nada sirve el que le diga simplemente que se caliente y se sacie– muestra, en un primer paso, lo infructuoso e inútil de este tipo de fe (2,17). Un interludio (2,18-20), provocado por la pregunta de un interlocutor fingido (género literario de la diatriba), desarrolla más el tema de la relación entre la fe y las obras y muestra que las obras son el signo de la fe auténtica. Aunque la interpretación del v. 18ab es controvertida [18], es claro que contiene un diálogo con el que Sant quiere preparar el que se pueda tomar postura clara frente al tema de la relación fe-obras, como se ve por el v. 18cd («muéstrame tu fe sin obras, y yo te mostraré por mis obras la fe») y el resto del contexto (vv. 17 y 19ss). Según Frankemölle [19], la objeción en 2,18b es doble y contrapondría la fe sola a las obras solas. Sant tomaría entonces una postura mediadora en la controversia. A los defensores de una fe sola, sin obras, ya había respondido en 2,14ss, mostrando lo absurdo de su pretensión. Dado el peligro que corre la comunidad, insiste en ello en 2,19-20: no basta la mera confesión de fe monoteísta, por buena que ésta sea, como puede verse por el hecho de que los demonios también creen que hay un solo Dios, pero no les aprovecha de nada, porque no están dispuestos a cumplir la voluntad de Dios (2,19). Ésta es la razón por la que ahora a Sant le interesa más desarrollar el motivo de la relación de las obras con la fe. Tampoco las obras solas sirven de nada. Por eso Sant quiere mostrar la fe desde sus obras. Las obras son signo de la fe, una tesis con la que Pablo estaría de acuerdo (cf. Gál 5,19-26; 1 Cor 3,5-17; 2 Cor 5,2-10; Rom 2,12-3,8; cf. también Mt 5,13-16; 7,15-23). En consecuencia, puede reafirmar la conclusión de que la fe sin obras no sirve de nada (2,20). El fragmento concluye con los ejemplos de Abraham y de Rahab, muestra de obediencia lúcida a Dios, los cuales prueban positivamente a partir de la Escritura la mutua implicación de la fe y de las obras (2,21-26). Abraham es conocido como modelo de fe. A partir de Gn 15,6

[18] Al no haber signos de puntuación en los unciales griegos, no podemos saber si el v. 18b contiene o no un signo de interrogación y, por tanto, si un interlocutor fingido pregunta «¿Tú tienes fe?», como proponía la edición 25 de Nestle-Aland, o bien, como propone la edición 26, traducir: «Tú tienes fe». Puede verse la discusión sobre la traducción de este verso en Frankemölle, *op.cit.* II 437-447; cf. también Hoppe, *Jakobusbrief*, 65; Ruckstuhl, *op.cit.* 19.

[19] *Op.cit.* II, 440.

y 22,9, Sant señala que el hecho de que Abraham, por la fe en Dios, superara la mayor de las tentaciones, demuestra que su fe era honda y auténtica. En este sentido, Abraham fue justificado por las obras (2,21a.23-24): esta fórmula, con todo, no debemos entenderla como si con ella Sant quisiera decir que la justificación aconteciera *por las obras* (de la Ley), en el sentido que esta fórmula, típicamente paulina, tiene en Rom 3,21-31, sino en el sentido de que fe y obras actúan conjuntamente. Pero para Sant –como para Pablo, si se entiende bien la fórmula paulina que se refiere explícitamente al proceso de la justificación en sí mismo– la fe y las obras no actúan como dos magnitudes coordinadas, sino que las obras están subordinadas a la fe y se convierten en el signo que pone de manifiesto la solidez de la fe (2,22).

3,1-12: Con la interpelación «mis hermanos» (3,1; forma inclusión con 3,12, donde se repite «hermanos»), señala Sant que empieza un nuevo fragmento, en el cual, con imágenes familiares en la cultura helenista, quiere poner a sus lectores sobre aviso a propósito de los peligros que anidan en el poder desenfrenado de la lengua (3,1-12). El fragmento parece motivado por la presencia de maestros en la comunidad los cuales, por lo visto, crean problemas (13,1-2): de ahí su prevención contra el afán de ser *maestro*; supuesto que todos pecamos, Sant insiste en que el juicio será más severo para ellos, dado que el criterio para el mismo es la coherencia entre el hablar y el obrar. Luego, con la ayuda de las comparaciones de la brida con la que dominamos los caballos, el timón con el que gobernamos los barcos, y el fuego pequeño capaz de incendiar todo un bosque, muestra la importancia de un miembro tan pequeño como la lengua, capaz de corromper todo el cuerpo (2,3-6) y más difícil de amaestrar que las fieras salvajes (2,7-8). Concluye con una exhortación a poner fin a la ambigüedad de la lengua, que lo mismo se utiliza para alabar a Dios que para maldecir a los hombres (3,9-12).

3,13-18: El siguiente pasaje, que clarifica la crítica que acaba de hacer contra la pretensión de ser *maestro*, contrapone la sabiduría que viene de arriba a la terrena (3,13-18). Una vez más insiste Sant en que el buen obrar es el criterio que permite discernir la auténtica sabiduría de la falsa (2,13-16), indicando cuáles son las cualidades de la sabiduría verdadera (2,17). El fragmento concluye con una promesa escatológica:

el «fruto de la justicia» (cf. Flp 1,11; Heb 12,11), es decir, la justicia plena en el marco de la paz, será el don otorgado por Dios a los que, en virtud de la sabiduría que proviene de arriba, trabajan por la paz (cf. Mt 5,9) y la reconciliación en la comunidad (3,18).

4,1-12: En el bloque que sigue a continuación (por un lado 4,1-12 y, por otro, 4,13-17 y 5,1-6), Sant denuncia la situación sumamente negativa en que se encuentra la comunidad y que está en contradicción con su vocación cristiana. En el primero de los textos (4,1-12), se indica que la raíz de todo ello está en el egoísmo mortal que se ha apoderado de la comunidad y que se manifiesta en todo tipo de división y violencia, fruto de su incapacidad de orar adecuadamente (4,1-3); el contexto hace pensar de modo particular en los conflictos con los maestros, que Sant ha criticado en el capítulo 3. Luego, con la imagen del adulterio, que ya los profetas veterotestamentarios utilizaron para significar la idolatría del pueblo de Dios (cf. Os 1-3), les recuerda que hay que optar por Dios o por el mundo (4,4; el tema había resonado ya en 1,26s; 2,5; 3,6), teniendo en cuenta los derechos de Dios que ha infundido en nosotros su Espíritu (4,5). Con una cita de Prov 3,34, en la cual se recuerda que Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes (4,6), Sant prepara la transición a la parte parenética del fragmento, en el cual exhorta a someterse a Dios y a resistir al diablo (4,7-10). El conjunto concluye con la exhortación a no calumniar ni juzgar al hermano, dos lacras que impiden la vida comunitaria, y lo fundamenta en el hecho de que sólo Dios es el legislador y juez, el único por tanto que tiene derecho a juzgar a alguien (4,11s).

4,13-17; 5,1-6: Sigue un pasaje en el cual Sant hace dos serias advertencias contra la autonomía engañosa de los cristianos ricos (4,13-17 y 5,1-6). La raíz de la denuncia está en la dicotomía entre la fe que creen tener por ser miembros de la comunidad y el obrar que no da testimonio de dicha fe: no hacen el bien que podrían hacer (4,17); explotan al pobre (5,4-6). En el primer fragmento (4,13-17) critica la autoconfianza orgullosa con la cual los ricos hacen sus planes económicos, sin contar con que su vida es fugaz y que todo está en las manos de Dios. En el segundo (5,1-6) amenaza a los ricos, en tono claramente profético (cf. Is 13,6; Am 8,3; también Is 14,31; 15,3; 23,1.6.14; Jr 31,20; Ez 21,17; Zac 11,2; Lc 6,24-26; 1 Henoc 94,8s) y con toda seriedad con el juicio por su actitud an-

tisocial (cf. también ya antes 1,10s; 2,6s). Su riqueza está podrida, pues, como ya había advertido Eclo 29,10, el oro que no se emplea en favor del hermano, enmohece. En un contexto claramente sapiencial (Eclo 34,25-27), les recuerda que el salario del que han privado a sus trabajadores explotados por ellos clama al cielo (5,4). Mientras los ricos han vivido en delicias (cf. Eclo 27,13; Lc 16,19) y han condenado y asesinado al inocente que no les oponía resistencia (cf. Sab 2,10.19; Sal 37,14.32), no han caído en la cuenta de que se estaban cebando para el día del Juicio definitivo (5,5-6; cf. Jr 12,3; 25,34; 46,21; Jds 12; 2 Pe 2,13).

d) Epílogo (5,7-20)

El motivo del Juicio con que concluía el pasaje anterior da paso al epílogo, en el cual Sant exhorta a sus lectores a vivir de acuerdo con la fe en la venida inmediata del Señor (5,7-20). En el marco de la espera de la Parusía y del Juicio, Sant exhorta, en un primer fragmento (5,7-11) que forma inclusión con el comienzo de la carta (1,2-4), a perseverar con toda paciencia en medio de las pruebas, incluidas las que comporta la vida comunitaria (5,9), siguiendo el ejemplo de los profetas y de Job (5,10s). Siguen una serie de exhortaciones sobre el funcionamiento de la comunidad: ante todo, y en consonancia con una tradición de Jesús, que queda recogida también en Mt 5,34-37, Sant recuerda la prohibición de todo tipo de juramento (5,12). Sigue la recomendación de la oración, especialmente en caso de enfermedad, en cuyo caso conviene llamar a los presbíteros de la Iglesia para que unjan con óleo al enfermo y recen por él; ello le aliviará y se le perdonarán los pecados, caso de que los tuviere (5,13-15). Este tema da pie a la recomendación de confesarse mutuamente los pecados y de rezar unos por otros, subrayando con el ejemplo de Elías el poder de la oración en general (5,16-18). Con la interpelación «hermanos míos» (5,19a) Sant da paso al pasaje final de la carta, en el cual recuerda a sus oyentes/lectores la responsabilidad que tienen frente al hermano que se desvía de la verdad y la importancia de la corrección fraterna (5,19-20).

e) Trabajo personal: 1,2-18 como prólogo de la Carta de Santiago

Como conclusión de esta presentación general de la carta, proponemos un sencillo trabajo, para habituarse al uso detallado del tex-

to. Concretamente, se trata de estudiar el texto propuesto, tratando de descubrir si, como algunos autores dicen, puede considerarse como prólogo de toda la carta.

En Sant 1,2-18 encontramos una serie de exhortaciones sobre cuestiones de la vida ordinaria que parecen unidas casualmente. Intentar descubrir si hay entre ellas una conexión interna. Según Frankemölle [20], el autor las ha configurado como una unidad interna a modo de prólogo, y tienen una función fundamental para toda la carta. Tratar de descubrir esta unidad y función (como exordio) y ver su relación con 5,7-20 como epílogo (o *peroratio*) de la carta.

Para ello conviene estudiar, primero, la estructura de la perícopa: vv. 2-4, tesis fundamental; v. 5, primera prueba: falta de sabiduría; 6-8, segunda prueba: falta de fe; 9-11, tercera prueba: falta de autoestima adecuada en pobres y ricos; v. 12, inclusión formal y temática con v. 4: premio escatológico de la paciencia; 13-15, ¿de dónde vienen las tentaciones?; v. 16, advertencia contra el autoengaño; 17-18, todo lo bueno viene sólo de Dios.

Luego, en un segundo paso, ver cómo los temas del prólogo van apareciendo en el núcleo y en el epílogo de Sant; p. ej. comparar v. 4 con 1,19-27 y 3,1-12; v. 5 con 3,13-18; 6-8 con 2,14-26; 9-11 con 2,1-13 y 4.13-5,6; v. 12 con 4,1-12; etc.

3. *Cuestiones abiertas*

a) Estructura

Los especialistas coinciden en reconocer que Sant consta de una serie de exhortaciones morales de mayor o menor amplitud [21]. Pero no resulta nada fácil descubrir, a partir de estas unidades, la estructura concreta que el autor quiso dar a su obra. Ya Lutero [22] criticó que Sant mezclase unas cosas con otras y que la carta no tuviese orden ni método. Y Dibelius en su clásico comentario de 1920 afirma: «Espero... haber mostrado que Santiago carece totalmente, en amplios trechos, de conexión ideológica» [23]. Por ello la mayoría de los auto-

[20] *Op.cit.* I, 135; puede verse la justificación de su tesis en el excurso 1, pp. 152-165.

[21] Cantinat, *Épîtres* 9; *Carta,* 70.

[22] Véanse sus obras completas en WA (edición de Weimar), 7,386s y 5,157.

[23] *Op.cit.* 21; cf. también Bonsirven, *op.cit.* 783 y E.M. Sidebottom, *James, Jude, and 2 Peter* (Londres 1967) 2s, aunque éste último reconoce que el problema es más complejo de lo que la perspectiva de la historia de las formas permite descubrir. Mussner, *op.cit.* 58s, es contundente en su juicio sobre este problema: «En el presente comentario no se busca ninguna unidad ideológica de la carta, por la convicción de que no hay ninguna»; cf. con to-

res, antiguos y modernos, renuncian cada vez más a encontrar en la carta una unidad real de plan, con una estructura clara y distinta de la obra. Los distintos pasajes estarían simplemente yuxtapuestos y no coordinados [24]. Por ello se ha comparado Sant con el libro de los Proverbios o con un puñado de perlas [25]. De hecho, no resulta nada fácil delimitar siempre de modo claro los distintos pasajes, ni descubrir la relación interna que ha llevado al orden actual entre ellos. Por eso, los diversos autores a menudo no coinciden al delimitar los diversos pasajes, ni al señalar la relación entre ellos. No sorprende, pues, que Marty haya sacado la siguiente conclusión a propósito de esta cuestión: «En conjunto el pensamiento no progresa, si se habla con propiedad, de un pasaje al siguiente. Cada uno de ellos podría bastarse a sí mismo..., el orden podría... ser modificado sin inconveniente» [26]. Según otros [27], no hay que buscar un «plan» de la carta que respondiera a las normas habituales de nuestro espíritu racional, sino más bien una organización de los textos, detectable a partir de la repetición y disposición de ciertos temas. Para Mussner [28], la trabazón entre las parenesis aisladas de la carta vendría dada por la voluntad de Sant de conseguir un cristianismo que se distinga por la praxis, tal como exigió también Jesús en el Sermón de la montaña que encontramos en Mt.

do la nueva postura de Mussner en *Die ethische Motivation im Jakobusbrief*, en *Neues Testament und Ethik. Festschrift R. Schnackenburg* (Friburgo B. 1989) 422; asimismo F. Schnider, *Der Jakobusbrief* (Ratisbona 1987) 12s. Puede verse un resumen de las opiniones de diversos autores en Mussner, *op.cit.* 56-59 y W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart 1986) 18-23.

[24] Cf. Cantinat, *Épîtres*, 10; *Carta*, 70; también Cuadernos Bíblicos 61 (Estella 1967) 18-20; Dibelius-Greeven, *op.cit.* 7; Marty, *op.cit.* 236s; Mussner, op.cit. 58; Reicke, *op.cit.* 7. J. Moffat (citado por Cantinat, *Carta*, 71) llega a afirmar que los textos de Sant podrían agruparse mejor de otra manera, RB (1957) 162.

[25] Eastman, *op.cit.* 7.

[26] *Op.cit.* 236s. De hecho el plan que propone Cantinat, *Épître*, 10s, tampoco pretende establecer una estructura clara que coordine internamente los pasajes de Sant, aunque reconoce que la falta de rigor lógico en la presentación de los temas no impide que la carta goce de una cierta unidad; cf. del mismo autor *Carta*, 71: «Es, de todas formas, opinión general que de todas las exhortaciones se desprende una misma verdad subyacente: la necesidad de adecuar la conducta a la fe religiosa, es decir, de optar por la probidad total (*holoklería*: 1,4) y no por la doblez (*dipsykhía*: 1,8; 4,8)»; cf. también Dibelius, 48; Mussner, 59.

[27] En el Cuaderno Bíblico 61 los autores presentan la carta en 10 secuencias, señalando que 3,1-8 parece constituir un giro en la exposición, p. 6; puede verse en la p. 7 su presentación esquemática de los principios de organización de la carta.

[28] *Op.cit.* 24 y 59; cf. también 247s.

Con todo, algunos autores [29] han intentado descubrir un plan unitario en Sant, aunque no han coincidido en las propuestas. Según E. Pfeiffer [30], la clave de la estructura se encontraría en 1,19 (escuchar la Palabra). Según H.J. Cladder [31], se encontraría en 1,26. Según otros, un autor judío anónimo se haría pasar por el patriarca Jacob y, refiriéndose a Gn 49,1-28, dirigiría una exhortación a cada una de las tribus de Israel, aprovechando el sentido etimológico del nombre de cada uno de sus hijos. Por eso hay una cierta unidad en la diversidad; el autor cristiano se habría limitado a añadir el nombre de Jesucristo y a omitir el nombre de cada uno de los patriarcas [32]. Según M. Gertner [33], en la base de Sant se encuentra una homilía midrásica sobre Os 10,2, que desarrollaría cinco temas del comienzo del Sal 12 (12,2-6): la fe (Sal 12,2 y Sant 1); las obras (Sal 12,3 y Sant 2); la lengua (Sal 12,4 y Sant 3); la enemistad contra Dios (Sal 12,5 y Sant 4); la opresión de los pobres (Sal 12,6 y Sant 5). Pero ninguno de estos autores ha sido capaz de aportar argumentos convincentes en favor de su propuesta.

Basándose en criterios literarios, F.O. Francis [34] propone estructurar Sant en cuatro partes, señalando que la epístola gira en torno a los temas de la alegría y del sufrimiento: 1) *1,2-27*: la alegría; contiene dos secciones (1,2-11 y 1,12-27), construidas paralelamente: pruebas y perseverancia (1,2-4 y 1,12-18); reproches sobre la sabiduría y la palabra (1,5-8 y 1,19-21; el cap. 3 desarrolla este tema); actitudes frente a los ricos y los pobres (1,9-11 y 1,22-25; el cap. 2 desarrolla este tema); 1,26s recapitularía esta parte. 2) *2,1-26*: la fe y la parcialidad que descuida al prójimo; es un desarrollo de 1,27, mientras que 2,26 recapitula esta parte. 3) *3,1-5,6*: amor de la palabra, sabiduría y situaciones que causan conflictos (3,1-12; 3,13-18; 4,1-12; 4,13-5,6). 4) *5,7-20*: exhortaciones finales; el macarismo de 5,11 corresponde al de 1,12, que ya hacía alusión a Job.

[29] Cantinat, *Épître*, 9s, cita a B. Weiss, H.J. Cladder, A. Meyer, G. Hartmann, M. Rustler, B. S. Easton, M. Gertner. Según Vouga, *op.cit.* 21, que defiende (contra Dibelius) la progresión y la coherencia en Sant, el interrogante fundamental que atraviesa todo el escrito es cómo el ser humano realiza su vocación y encuentra, en definitiva, su dignidad.

[30] Citado por Cantinat, *Épître*, 9.

[31] Citado por Cantinat, *Épître*, 9.

[32] A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*; G. Hartmann, *Der Aufbau des Jakobusbriefes* ZTK (1942) 63-70; B.S. Easton, *The Interpreter's Bible*, XII (1957) 9ss.

[33] *Journal of Semitic Studies* 7 (1962) 283-291, citado por Cantinat, *Épître*, 9s; *Carta*, 71.

[34] *The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John*, ZNW 61 (1970) 110-126.

En cambio, C.B. Amphoux, basándose en leccionarios antiguos, propone una estructura bastante diferente [35], destacando que la epístola tiene su centro en la soteriología y no en la parenesis sobre el sufrimiento: 1) *1,2-27*: la prueba y la esperanza; 1,2.12: la prueba, fuente de gozo; 1,13-27: respuesta a la tentación. 2) *2,1-26*: a la sinagoga; 2,1-13: atención a la apariencia; 2,14-26: son las obras las que revelan la fe. 3) *3,1-4,10*: la vida cotidiana; 3,1-8: la lengua y la sabiduría; 4,1-10: los placeres y la humildad. 4) *4,11-5,20*: juicio y salvación; (4,1-5,12: peligro del Juicio; 5,13-20: esperanza de salvación).

Vouga [36] propone la siguiente estructura en su comentario:

1) *1,2-18*: soportar las pruebas; 1,2-4: el tema, la prueba de la fe; 1,5-8: resistir a la dispersión; 1,9-11: resistir a las riquezas; 1,12: bienaventuranza del que soporta la prueba; 1,13-19a: resistir a los determinismos. 2) *1,19b-3,18*: realizar la Palabra y resistir a los poderes; 1,19b-27: el tema, la obediencia de la fe; 2,1-13: resistir a los poderes de discriminación; 2,14-26: arriesgar su fe; 3,1-13: vigilar la lengua; 3,14-18: servicio y dominio de la sabiduría. 3) *4,1-5,20*: dar testimonio de la providencia de Dios frente a los poderes; 4,1-10: el tema, la fidelidad de la fe; 4,11-12: la palabra y el respeto; 4,13-17: palabras a los hombres de negocios; 5,1-6: palabras a los ricos; 5,7-11: palabras a los creyentes; 5,12: vivir en la verdad y en la claridad; 5,13-18: acompañar a los enfermos y curar a los pecadores; 5,19-20: reconducir a los extraviados.

P.H. Davids [37], en cambio, sostiene que Sant, aunque desde el punto de vista de la historia de las formas contiene una serie de tradiciones inicialmente independientes, en el nivel redaccional en cambio constituye una obra unitaria, cuidadosamente construida: I. *Introducción epistolar* (1,1). II. *Declaración inaugural*, que prepara los tres temas que desarrolla la epístola (1,2-27): 1) Primer segmento: prueba, sabiduría, riqueza (1,2-11): la prueba produce alegría (1,2-4); la sabiduría viene a través de la oración (1,5-8); la pobreza es superior a la riqueza (1,9-11). 2) Segundo segmento: prueba, habla, generosidad (1,12-27): la prueba produce bendición (1,12-18); la pureza del habla no contiene cólera (1,19-21); la obediencia requiere generosidad (1,12-25); sumario y transición (1,26-27). III. *La excelencia de la pobreza y la generosidad* (2,1-26, introducido por 1,9-11.22-25): 1) Ninguna parcialidad es admisible (2,1-13): ilustración, asamblea judicial (2,1-4); argumento racional (2,5-7); argumento bíblico

[35] *Systèmes anciens de division de l'épître de Jacques et composition littéraire*, *Biblica* 62 (1981) 390-400.

[36] *Op.cit.* 20.

[37] Cf. la propuesta que hace de la estructura en *op.cit.* 25-29; cf. también 22-25 y el diagrama estructural que propone en p. 29.

(2,8-12); llamada a la obediencia, transición (2,13). 2) Es necesaria la generosidad (2,14-26): ilustración: el cristiano pobre (2,14-17); argumento racional (2,18-20); argumento bíblico en dos partes, Abraham y Rahab (2,21-26). IV. *La exigencia de pureza del habla* (3,1-4,12, introducido por 1,5-8.19-21): 1) La pureza del habla no tiene cólera (3,1-12): advertencia contra la autoexaltación (3,1-2a); advertencia contra el poder de la lengua (3,2b-5a); advertencia contra la doblez en la lengua (3,5b-12). 2) La pureza del habla viene de la sabiduría (3,13-18). 3) La oración pura es sin angustia y con confianza (4,1-10): oración con angustia y deseo (4,1-3); condena del compromiso (4,4-6); llamada al arrepentimiento (4,7-10). 4) La pureza del habla no condena (4,11-12). V. *Prueba por medio de la riqueza* (4,13-5,6, introducido por 1,2-4.12-18): 1) La prueba por causa de la riqueza (4,13-17). 2) La prueba por medio de los ricos (5,1-6). VI. *Constatación final* (5,7-20): 1) Perseverancia en la prueba (5,7-11). 2) Rechazo de los juramentos (5,12). 3) Ayuda mutua a través de la oración y el perdón (5,13-18). 4) Estímulo final (5,19-20).

El comentario más reciente, el de Frankemölle, llega, en cambio, a la conclusión de que no sólo hay una unidad formal, sino también ideológica en la carta [38]. Para ello, además de mostrar el papel fundamental que desempeñan para la estructura el prólogo (1,2-18) y el epílogo (5,17-20) –de acuerdo con las aportaciones que proporciona el redescubrimiento de la retórica–, Frankemölle destaca en su comentario, con ayuda del análisis semántico, la unidad de la red semántica de la carta. Según él es específico de Sant trabajar con oposiciones y antítesis, relacionándolas funcionalmente entre sí y utilizando la figura retórica de la amplificación [39].

b) Género literario

Por el modo de comenzar (1,1: saludo epistolar griego), Sant parece pertenecer al género epistolar, bien conocido en el NT. Vouga [40] lo denomina una «carta circular». Pero, apar-

[38] *Op.cit.* I, 71; cf. la manera como lo fundamenta en I, 71-73 y en el excurso que dedica a 1,2-18 como prólogo/*exordium* y a 5,7-20 como epílogo/*peroratio* de la carta en I, 152-180. Es lo que sostiene también, desde la retórica y el análisis pragmático de los textos, Wüllner, *op.cit.* 45 y 65; cf. en las pp. 45-55 el análisis que presenta de la parte central, Sant 1,13-5,6.

[39] Cf. *op.cit.* I, 72s; llega a la conclusión de que Sant ofrece un texto unitario con un tema y una meta de la acción consistentes y coherentes, *op.cit.* II, 744s.

[40] *Op.cit.* 15, pero cita también a Perrin, que lo califica como una homilía. Según Vouga, *op.cit.* 16, el título de encíclica le convendría, si se tiene en cuenta su carácter eclesial y a la vez el horizonte ecuménico de sus preocupaciones, que atañen al conjunto del espacio y de la tierra habitada.

te del encabezamiento, Sant –si prescindimos de una alusión muy vaga a la enseñanza del autor (cf. 3,1)– sólo contiene exhortaciones morales y carece de conclusión epistolar [41]. Por ello, desde Dibelius se ha sostenido que el género literario de Sant es de tipo parenético [42], por el estilo del que encontramos en varios escritos sapienciales (Prov, Eclo, Sab) [43]. Según Cantinat [44], este género «era practicado por los maestros paganos de la diatriba, por los judíos consagrados a la enseñanza, oral o escrita [45], y por los primeros catequistas cristianos, preocupados por exponer el nuevo código de santidad en sus instrucciones o sus escritos (Mt 5-7; 1 Tes 4-5; Gál 5-6; Rom 12-13; Col 3-4; Ef 4-6; Heb 13) [46]. En este género, nuestra carta puede reclamar para sí el privilegio de ser el único ejemplar antiguo en estado puro, ya que sólo contiene exhortaciones morales». Según Cantinat [47], «las escasas justificaciones doctrinales de los temas tratados sólo aparecen esbozadas (1,5b.17; 2,7; 3,2.9; 4,12)».

Para Vouga [48], «desde el punto de vista de la historia de las formas, podría ser la heredera de las homilías sinagogales

[41] Cf. Mussner, *op.cit.* 24; E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 211s.

[42] Dibelius-Greeven, *op.cit.* passim; cf. también Mussner, *op.cit.* 23s. Según Segalla, Sant sería «el único ejemplo de una parénesis casi pura», *Panoramas* 302; y según Vouga, *op.cit.* 15, «uno podría pensar que la parénesis no es más que la adición convencional de temas clásicos de la predicación o de la catequesis judeocristiana, parecida, en algunos rasgos, al Pastor de Hermas».

[43] Cf. Cantinat, *Carta,* 70.72; Según Segalla, *op.cit.* 303, «las dos formas literarias más comunes son la gnómica y la de diatriba», y tendría su ejemplo en Prov, Eclo, Sab, Pirqué Aboth y en las partes parenéticas del NT, ibíd. 302.

[44] *Carta,* 73.

[45] Cantinat hace referencia, en la nota 5 (*Carta,* II, 559), a la carta de Aristeas, el final de 1 Henoc, el Testamento de los Doce Patriarcas, el Pirqué Aboth y algunos textos de Qumrán, como 4M, 1QS III,13-IV,26 y Documento de Damasco.

[46] Y cita en la nota 6 (*op.cit.* II, 559) a R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Gotinga 1910); H. Thyen, *Der Stil des jüdisch-hellenistischen Homelie* (Gotinga 1955), E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tubinga 1964).

[47] *Carta,* 73.

[48] *Op.cit.* 15s.

y de la tradición sapiencial (así Davids), de las tradiciones de la parénesis cristiana (el Sermón de la Montaña y las secciones parenéticas del corpus paulino; así Perrin) o, según la hipótesis de Köster, de la actividad profética de un judeocristianismo siropalestino, al que se debería la elaboración de los logia como palabras del Señor, de los discursos apocalípticos y el radicalismo evangélico de los sinópticos y también la constitución de una regla de disciplina comunitaria (cf. Mt 18; Didakhé)». Para Trimaille [49] Sant sería «una especie de repetición meditada de algunas palabras de Jesús».

En todo caso, los autores coinciden en afirmar que Sant recoge tradiciones y proverbios de la sabiduría veterotestamentaria y judía, de la filosofía popular helenista y *logia* postcristianos.

4. *Bibliografía*

En castellano, aparte las introducciones a Sant, entre las que destacan por su amplitud e información las de J. Cantinat, *La carta de Santiago*, en A.George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (Barcelona 1982) II, 70-84, y M. Trimaille, *Carta de Santiago*, en M. Carrez / P. Dornier y otros, *Cartas Católicas* (Madrid 1985) 273-286, hay unos breves y sencillos comentarios a Sant. En primer lugar, G. Becquet / P. Cazaux y otros, *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística*, Cuadernos Bíblicos 61 (Estella ³1993), realizado por un equipo de biblistas franceses, los cuales, a partir del texto y de las relaciones sociales que en él aparecen, ponen de relieve el arraigo de la carta en la sociedad del Imperio romano del siglo I, facilitando a la vez una lectura actualizada de ella, que tiene en cuenta los métodos socio-lingüísticos. El comentario de O. Knoch, *Carta de Santiago* (Barcelona 1969), facilita una lectura más bien espiritual de la carta, teniendo en cuenta la dimensión profética y social de la misma. El comentario de E. Maly, *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro* (Santander 1966) resume los resultados de la exégesis tradicional en el momento en que se escribió el comentario. Finalmente, mencionemos el comentario de J. Michl, aparecido en O. Kuss / J. Michl, *Cartas católicas* (Barcelona 1977) 325-401. Más actualizado, y escrito desde la perspectiva de la teología protestante de la liberación, que muestra el interés de Sant para la teología evangélica, es el librito de E. Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la Epístola* (San José, Costa Rica 1985).

[49] *Op.cit.* 275.

En lengua francesa conviene citar el comentario clásico de J. Marty, *L'Épître de Jacques. Étude critique* (París 1935), quien, además de un comentario científico al texto, verso por verso, ofrece en una segunda parte un estudio de las características literarias y religiosas de Sant, así como de su autor y su lugar en el seno del cristianismo primitivo. Más amplio y más actualizado es el comentario de J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (París 1973); el más reciente, bien documentado, es el de F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques* (Ginebra 1984).

En italiano tenemos el sólido y amplio comentario de R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione* (Bolonia 1980), que se preocupa particularmente de una actualización pastoral del texto.

En inglés son numerosos los comentarios aparecidos sobre Sant. Es clásico el comentario de J.B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres 1913), todavía más interesante que los comentarios de H.J. Ropes, *A critical and exegetical Commentary of the Epistle of St. James* (Edimburgo 1916), y de J. Moffat, *The General Epistles James, Peter and Judas* (Londres 1928) 1-83. Más actualizado el de S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (Londres 1980) y sobre todo el de P.H. Davids, *The Epistle of James* (Exeter 1982). El comentario de B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Garden City/Nueva York 1964) 1-66, presta especial atención a los elementos históricos y sociales, pero queda ahora un poco anticuado.

Entre los comentarios alemanes, dos destacan por su amplitud, seriedad científica e información bibliográfica, amén de los diversos excursos que iluminan los temas de interés que aparecen en la carta. En primer lugar el comentario clásico exegético-teológico de F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo B. [3]1973, edición ampliada), del cual existe una traducción italiana de una edición anterior, *Lettera di Giacomo* (Brescia 1970). En segundo lugar, el amplísimo y actualizado comentario en dos volúmenes de H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh/Wurzburgo 1994), aparecido en una colección de comentarios ecuménicos. También es muy útil el comentario de F. Schnider, *Der Jakobusbrief* (Ratisbona 1986), que, sin ser tan amplio como los anteriores, sabe unir el análisis científico del texto a la explicación teológica actualizada del mismo. Por su carácter de clásico, sigue siendo de interés el comentario de M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (Gotinga 1984), edición que ha aparecido con una bibliografía y un epílogo de F. Hahn. Entre los comentarios actuales más sencillos podemos señalar los de E. Ruckstuhl, *Jakobusbrief, 1.-3. Johannesbrief* (Wurzburgo [2]1988) 5-32; R. Hoppe, *Jakobusbrief* (Stuttgart 1989), y W. Schrage, en H. Balz / W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Gotinga [14]1993) 5-59.

II. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Dios

Aparte el título *ho theos* (16 veces), a Dios se le aplican también los títulos de *Kyrios* (8 veces [50]), Padre (3 veces), Legislador (1 vez) y Juez (1 vez). En el contexto del monoteísmo más estricto (2,19; 4,12), Sant ve a Dios como Creador y Padre del universo (1,17), al que ha creado libremente por su palabra (1,18). En él no hay nada demoníaco ni negativo. Su Espíritu habita en el hombre (3,9; 4,6). Da sencillamente, sin cálculo (1,5), y no tienta a nadie, pues lo malo no le alcanza (1,13). No cambia de humor como los ídolos; de él sólo viene lo bueno (1,17). Es un Dios cercano (4,7b) que escucha la oración confiada (1,5; 5,15-17); bondadoso y misericordioso (5,11), que perdona los pecados (5,15). Ama la justicia social (1,27) y venga la injusticia (5,4-6). Escoge a los pobres (2,5) y exige que se les honre (2,3-5.15-16). En su mano está la vida presente y la futura (4,12.15). Su juicio es duro contra los ricos que explotan al pobre (5,1-6) y contra los que creen poder renunciar a las obras del amor (2,14). El creyente se debe someter a él con alegría y dejar que él señoree sobre su vida (4,13s), pues es el Legislador y el Juez (4,12) y da la corona de la vida a los que se muestran fieles en las pruebas y aman a Dios (1,12). La concepción teológica de Sant es eminentemente teocéntrica, subrayando ya en el prólogo (1,2-18) la correlación que hay entre el ser y el obrar de Dios y el del hombre, pues Dios es el que posibilita el ser y el obrar del hombre. Así como Dios es perfecto, indivisible, inmutable (¡pero no inactivo!, cf. 1,17), puro y absolutamente bondadoso, así también el hombre debe ser y actuar de esta manera [51].

2. Cristo

Sorprende que el nombre de Jesús sólo aparezca en dos ocasiones (1,1; 2,1) y que en ningún momento se mencione siquiera su muerte y resurrección. Pero en 6 ocasiones aparece

[50] Pero también se le aplica a Cristo 6 veces, con lo cual Sant, al dejar un poco fluidas las fronteras entre Dios y Cristo, expresa la relación particular entre Dios y Jesús.

[51] Sobre el concepto de Dios que tiene Sant, cf. el excurso y la bibliografía de Frankemölle, *op.cit.* I, 305-320, que lo relaciona con la antropología propia de Sant; también Mussner, *op.cit.* 97s.

como *Kyrios* (1,1; 2,1; 5,7.8.14.15; quizás también en 4,15), un título que Sant aplica también a Dios y que permite elucidar la cristología propia del autor [52]. Efectivamente, en 2,1 el nombre *Señor* recibe el calificativo *de la gloria*, reflejando así una expresión arcaica de la teología judeocristiana; obsérvese que en Lc 24,26, donde también aparece esta expresión, se refiere a la situación que Cristo tiene ahora para la comunidad como Exaltado a la derecha de Dios, con lo cual hay una alusión implícita a la Resurrección. El vocablo *gloria* es típico de la cristología de Jn, que lo utiliza para expresar la unión indisoluble entre la Cruz y la Elevación del Hijo [53]; en la tradición sinóptica se le relaciona con el retorno del Hijo del hombre al fin de los tiempos (cf. Mt 16,27; 19,28; 24,34; 25,31; Mc 8,38; 10,37; 13,26), lo cual confirmaría que en Sant 2,1 el autor quiere situar a la comunidad ante el Señor, Juez de la comunidad. De hecho, en 5,7-8, el título *Señor* está en relación con la espera de la Parusía, momento en el que aparecerá como Juez (5,9) [54]. Y si ha de traducirse 1,1 como «Jesucristo Dios y Señor», según sostiene Vouga [55], pues de hecho tiene la misma construcción que 1,27 y 3,9, entonces tendríamos aquí, al igual de lo que ocurre en Jn 20,29, una de las confesiones cristológicas más impresionantes del NT [56].

3. *La justificación: relación entre fe y obras*

Para Sant resulta evidente que el hombre necesita ser salvado radicalmente por la palabra (1,21) del juicio de Dios (2,14; 4,12), de la enfermedad corporal (5,15), de la muerte (5,20). El que salva es Dios (1,17), que es la causa de la nueva creación escatológica del hombre (1,18; cf. 4,12), pues el hombre no puede salvarse a sí mismo. Dios es el que pone en pie a los enfermos y perdona sus pecados (5,15). Da la corona de la vida (1,12), hace que su Espíritu more en nosotros y nos da su gracia sobreabundante (4,5-6), elige a los pobres como herederos de su trono (2,5) y levanta a los humildes (4,10).

[52] Cf. Vouga, *op.cit.* 31s.

[53] Cf. W. Thüsing, *Erhöhung und Verherrlichung bei Johannes* (Münster 1960).

[54] Mussner, *op.cit.* 250-254

[55] *Op.cit.* 31.

[56] Sobre la cristología de Sant, cf. el excurso de Frankemölle, *op.cit.* 376-387 con la bibliografía que él indica.

Aunque una lectura superficial de Sant 2,24 y de la manera como éste presenta la fe de Abraham podría llevar a pensar que Sant se opone a Pablo (cf. la formulación de Rom 3,28 y la figura de Abraham en Rom 4), la mayoría de los autores piensa hoy que Sant no se opone, propiamente, a la doctrina paulina de la justificación por la fe [57], sino a una falsa comprensión de la misma que, basándose en unos conceptos paulinos mal entendidos, realizaba una dicotomía entre la fe y la vida. Una comprensión contra la cual el mismo Pablo ya polemizó en la Carta a los Rom y en 1 Cor. Sant en efecto no cuestiona que la fe tenga fuerza justificante. Contra lo que él lucha es contra una concepción unilateral de la fe, según la cual ésta es auténtica incluso sin manifestarse en las obras del amor (2,14). Para Sant, en cambio, la fe auténtica se muestra cuando coopera con las obras del amor (2,18.22). Sin ello, la fe es inútil (2,20) y muerta (2,17-26), pues la fe viva se manifiesta en las obras de misericordia (2,16-25) y en la obediencia a Dios (2,21). Para Sant no valen ni las obras solas ni la fe sola (2,24), pues son las obras las que llevan a la plenitud la fe (2,22) [58].

[57] Ya G. Eichholz, *Glaube und Werke beim Paulus und Jakobus*, citado por Mussner, *op.cit.* 149s, señaló que, aunque era difícil entender a Sant desde Pablo, no era verdad que hubiera conflicto entre ellos. Según él, en Sant la fe apunta de entrada a las obras, pues la Palabra no se contenta con el hombre como oyente. Sant vería el peligro del conflicto entre la fe y la conducta práctica, de modo que se perdiese lo específico de la existencia cristiana. La «fe sola» no significa lo mismo en Sant que en Pablo. Sant sólo critica la fe que es sólo fe y no lleva a obrar, algo con lo cual Pablo también estaría de acuerdo. Sobre la justificación del hombre y el concepto de «obra» según Sant, puede verse Mussner, *op.cit.* 146-150 y 156s. Sobre los conceptos de fe y de «ley de la libertad», cf. Frankemölle, *op.cit.* I, 222-231 y 344-357. Cf. también U. Luck, *Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus*, *Theologie und Glaube* 61 (1971) 161-179; Ch. Burchard, *Zu Jakobus 2,14-26*, ZNW 71 (1980) 27-45.

[58] Para Sant *nomos* no significa lo que en Pablo, cuando éste desarrolla su doctrina de la justificación, sino que viene a sintetizarse en el mandamiento del amor; cf. Mussner, *op.cit.* 243. Por ello Mussner (*op.cit.* 146ss) y Eichholz sostienen que la visión paulina y la jacobea son visiones complementarias. En cambio otros autores se cuestionan si, con todo, no hay una cierta contradicción entre Sant y Pablo que exige un discernimiento crítico de las afirmaciones de Sant; cf. E. Lohse, *Glaube und Werke -zur Theolologie des Jakobusbriefes*, en Íd., *Die Einheit des Nuen Testaments* (1973) 285ss.; W. Schrage, *Der Jakobusbrief*, en H. Balz / W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Gotinga 1993) 13 y 34-37.

4. *Ética*

Según Laws [59], Sant es el documento ético más consistente de todo el NT. Pero, si exceptuamos 1,21-22, en ningún lugar se indica que los imperativos éticos broten de un indicativo teológico, a diferencia, p. ej., de Pablo, que saca sus conclusiones éticas de la proclamación de la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6). Tampoco el mandamiento del amor, citado en 2,8 con el apoyo de Lv 19,18, es el principio unificador de los distintos preceptos éticos, como sin embargo ocurre en Mt 22,37-40; Jn 13,34-35; 1 Jn 4,7-21; Rom 13,8-10. Su enseñanza moral se basa en la certeza de que así uno se acerca a Dios (1,20; 2,5s; 4,5s), cumple su voluntad y obtiene beneficios espirituales tanto en esta vida como en la otra (1,2-4.12; 2,5.13-26; 5,7-20) [60].

El tema que domina Sant es el del sufrimiento o prueba (*peirasmós*), que resulta una prueba pesada para algunos miembros de la comunidad [61]. Para Sant hay cierta conexión entre el pecado y el sufrimiento, especialmente la enfermedad (5,14-16). De ahí la importancia que tiene el confesar los pecados en orden a la curación. Pero la prueba es una ocasión para purificarse y anticipar el gozo y la espera escatológicos (1,2-4), que deben configurar toda la existencia cristiana, pues con ella Dios no pretende ni puede pretender el mal, sino purificar al creyente (1,12-15).

Sant subraya la dignidad de los pobres que son destinatarios de la elección divina y objeto de la bienaventuranza escatológica (1,9.12; 2,5.7ss). De esta convicción de fe brotan unas consecuencias determinadas: hay que mejorar su condición aquí en la tierra (4,13ss; 5,4.7ss; también 2,5-7). Y dado que los ricos no son en absoluto ajenos a esta situación de injusticia que viven los pobres, hay que exhortar a los ricos a que se conviertan, denunciando el mal que hacen al pobre cuando los desprecian y maltratan (2,6s), cuando los explotan (5,1-6), recordándoles al mismo tiempo la caducidad de los bienes terrenos (1,10s).

[59] *Op.cit.* 27.
[60] Cantinat, *Carta,* 75.
[61] Davids, *op.cit.* 35.37.

5. *La «perfección» y la Ley*

Se trata de un tema clave en la carta [62]. Según el autor, sus destinatarios deben ser «perfectos y cabales, sin deficiencia alguna» (1,4), como son perfectos el don de Dios (1,17), la «ley de la libertad» (1,25) y la fe de Abraham (1,25). Para él es perfecto el que no falla en la palabra (3,1s) [63].

Para alcanzar la perfección, hay que cumplir toda la Ley, pues quien quebranta la Ley en un solo punto es como si quebrantara toda la Ley (2,9-11). La Ley es un tema recurrente en Sant (1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11, cuatro veces) [64]. Pero no se trata de la Ley identificada sin más con la Torá, ni mucho menos de una Ley comprendida legalísticamente, pues en el contexto de 1,17-25, la «ley perfecta de la libertad» (1,25) es la Palabra de la verdad por medio de la cual Dios nos ha engendrado. Hay aquí en Sant una alusión a la instrucción cristiana recibida en el bautismo. En 2,8-12 la Ley, si se tiene presente que 2,8 cita Lv 19,18, el mandamiento del amor al prójimo, se refiere concretamente al amor a los pobres, pues Sant, como Jesús, reduce los diferentes mandamientos al mandamiento del amor. En 4,11 Sant subraya que quien critica al hermano y lo juzga, no cumple la Ley. En el contexto de 4,1-5,6 es obvio que aquí tenemos una concreción del mandamiento del amor. La Ley, pues, es para Sant la que viene concretada en el amor al prójimo, que es la Palabra plantada en nosotros por la instrucción bautismal. Esta Ley del amor al prójimo, si la cumplimos, es la que es capaz de salvarnos. Con ello Sant no contrapone fe y obras. Pues según 2,24 la fe ha de cooperar con las obras del amor y de la obediencia de la fe. En este sentido puede ser comparada a la fe paulina «que se hace eficaz por el amor» (Gál 5,6). Pero ningún autor del NT ha insistido tanto, proporcionalmente, en las exigencias éticas de Jesús como Sant En este sentido se le puede considerar como un heraldo del amor al prójimo y de la justicia social (Mussner).

[62] Cf. J. Zmijewski, *Christliche «Vollkommenheit». Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes*, en A. Fuchs (ed.), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Linz 1980) 50-78; R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Wurzburgo 1977) 18-43.

[63] Sobre el significado del concepto en el marco de la tradición judía y de la filosofía contemporánea, cf. R. Hoppe, *Jakobusbrief* (Stuttgart 1989) 21-24.

[64] Sobre el concepto de Ley en Sant, cf. Mussner, *op.cit.* 240-250.

6. *Escatología*

Ha empezado el tiempo último de la historia (5,8s: *he parousia tou Kyriou engiken*) y el Juez está a las puertas. Los ricos, en su ceguera, no lo reconocen y acumulan tesoros para el día de la matanza (5,4s) que mostrará su insensatez (5,1-3; cf. 1,10s). Para la comunidad es tiempo de pruebas con las que ha de acrisolar su paciencia (1,2-4; 5,7-11), confiando en el premio prometido a los que superen la prueba (1,12) y teniendo en cuenta la radical temporalidad de toda existencia humana: el rico pasa como la flor del campo (1,11) y desaparece con sus empresas (1,11; 4,14). Por ello la comunidad debe renunciar a todo proyecto de vida autónomo y a toda planificación orgullosa (4,13-16). El futuro está en manos de Dios (1,12.18.21.25; 2,5; 4,12; 5,7-8.20). Sant pone en guardia seriamente ante el juicio futuro (2,12; 4,12; 5,9.12). El juicio es algo propio de Dios, que es el único Juez (4,12). El que en esta vida no ha sido misericordioso con los demás, experimentará a Dios como Juez inmisericorde (2,13). La fe «sola» no le salvará del juicio (2,14). Pero si uno ha sido misericordioso y ha amado al prójimo eficazmente, puede confiar en que la misericordia de Dios triunfará sobre el juicio (2,13; cf. 5,11). El Juez (Cristo) está a las puertas (5,8s). Pero mientras tanto hay que esperar con paciencia y ejercitarse como los profetas y Job (5,7-11). Al justo le está prometida la «corona de la vida» (1,12). Los pobres son los «herederos del Reino» (2,5). La comunidad cristiana es la primicia de la nueva creación escatológica de Dios (1,18). A los «maestros» que no merezcan realmente este título les espera un juicio mayor (3,1) [65].

7. *Orientaciones para el trabajo personal*

a) La Carta de Santiago y el Sermón de la Montaña

Ningún escrito del NT, aparte los evangelios, muestra un influjo tan grande de las «palabras de Jesús» como Sant. Sobre todo han llamado la atención las profundas semejanzas con el Sermón de la Montaña. Aquí se trata de comparar los textos de dicho sermón (Mt 5-7) y, eventualmente, los paralelos de Lc, para tratar de descubrir las semejanzas y las diferencias, no sólo en el texto, sino también en el contexto. Se proponen algunos paralelismos, que pueden ser objeto de estudio:

[65] Mussner, *op.cit.* 207-210.

Sant 1,2: Alegría en las pruebas	Mt 5,11s/Lc 6,22s
Sant 1,4: Perfección por la paciencia	Mt 5,48
Sant 1,5: Quien pide recibe, cf. 4,3	Mt 7,7/Lc 1,19
Sant 1,6: Fe y duda	Mt 21,21s
Sant 1,17: Don de Dios	Mt 7,11/Lc 11,13
Sant 1,22s: Escuchar y obrar	Mt 7,24-27/Lc 6,47-49
Sant 2,5-7: Pobres y Reino de Dios	Mt 5,3/Lc 6,20
Sant 2,12s: Misericordia frente al juicio	Mt 5,7; 7,32
Sant 2,14ss: Fe y obras	Mt 7,21
Sant 3,12: Comparación del mundo vegetal	Mt 7,16/Lc 6,44
Sant 3,18: Promesa a los creadores de paz	Mt 5,9
Sant 4,3: Necesidad y modo de orar	Mt 7,5ss
Sant 4,4: Imposibilidad de amar a Dios y al mundo	Mt 6,24
Sant 4,9: Inversión del reír y del llorar	Lc 6,25
Sant 4,10: Humillación y exaltación	Mt 23,12/Lc 14,11
Sant 5,1: Ay sobre los ricos	Lc 6,24
Sant 5,9: No quejarse del hermano para no ser juzgado	Mt 5,22
Sant 5,12: Prohibición del juramento	Mt 5,33-37
Sant 5,17: Oración incesante de Elías	Lc 4,25

Con ayuda de una Biblia que ofrezca paralelos, encontrar otros textos de Sant que, sin ser del Sermón de la Montaña, tengan también su paralelo en Mt/Lc [66]. P. ej. comparar Sant 3,1s con Mt 23,8; Sant 5,19s con Mt 18,12.15s, etc. Constatar cómo la comparación de los textos en sus contextos respectivos muestra que Sant no se inspira directamente en Mt, sino probablemente en una tradición presinóptica, y ver cómo Sant es una especie de meditación de algunas palabras de Jesús, aplicándolas a la situación que viven sus destinatarios.

b) El tema de la fe

Consultando una concordancia del NT, ver los lugares en los cuales aparecen la fe y sus derivados en Sant. Son los siguientes: para *pisteuo* 2,19.23; para *pistis* 1,3.5; 2,1.5.14.17.18. 20. 22.24.26; 5,15.

Examinar después todos los textos en sí mismos, teniendo muy en cuenta sus contextos respectivos, tratando de descubrir las relaciones entre ellos y su significado.

Responder a estas cuestiones: ¿cómo comprende Sant aquí la

[66] Para los paralelismos entre Sant, los otros escritos neotestamentarios y escritos cristianos primitivos no canónicos, puede verse Cantinat, *Épître*, 24-34.

fe?, ¿contra qué tipo de adversarios argumenta?, ¿qué relación ve él entre la fe y las obras?, ¿cómo se relacionan la fe y las obras en Sant?, ¿qué relación hay entre Sant 2,14-26 y Rom 1,16-4,25? La fe y las obras, ¿son entendidas del mismo modo en ambos lugares?

c) Ricos y los pobres

Teniendo en cuenta lo dicho en los apartados II,4-6 de este capítulo, y consultando directamente los textos que allí se aducen, exponer de manera razonada y sintética lo que nos dice Sant sobre los ricos y los pobres.

8. Bibliografía

Aparte de los excursos y las introducciones que ofrecen los comentarios fundamentales (sobre todo los de Frankemölle, Mussner y Davids) sobre los conceptos teológicos fundamentales de Sant, la mayoría de los estudios se encuentran en artículos. Hay, con todo, dos libros interesantes: R. Fabris, *Legge della Libertà in Giacomo* (Brescia 1977) y R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Wurzburgo 1977).

III. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

1. Santiago y el judeocristianismo

Sant suele considerarse un escrito judeocristiano, lo cual pone un problema de definición [67]. Para responder a esta cuestión, analizamos tanto su trasfondo judío como el cristiano.

a) Trasfondo judío

Sant está familiarizado con el mundo del judaísmo [68]. Subraya que Dios es uno (2,19; 4,12). Lo denomina Dios y Padre (1,27; 3,9), Padre de las luces e inmutable (1,17). Es el creador de los seres humanos que han sido hechos a su imagen (3,9). Es misericordioso y dador de todos los dones (1,16-18). Es el único Legislador y Juez (4,11s), Señor todopoderoso (5,4) y absoluto de todo (4,13-15). Condena la doblez (cf. 1,8; 4,8), que en el judaísmo es vista como causa del pecado y se debe a la falta de oración. Designa la Ley como *perfecta* y como *ley de la*

[67] Así Laws, *op.cit.* 36-38.

[68] Laws, *op.cit.* 3s; Cantinat, *Carta,* 78s; cf. también Bonsirven, *op.cit.* 785-787.

libertad (1,25; 2,12; cf. Sal 119,45) o «ley regia» (2,8; citando Lv 19,18) e insiste en que hay que guardarla plenamente (2,10s). Habla de «nuestro padre Abraham» (2,21), de los profetas y de Job como ejemplos que imitar (5,10s), así como de «las doce tribus de la dispersión» (1,1). Insiste en el valor purificador de las pruebas (1,3.12). Se refiere a la generación como primicias de la creación (1,19; cf. 3,9 = Gn 1,27). Menciona el «hermoso nombre invocado sobre» los destinatarios (2,7; cf. Am 9,12). Usa la palabra *gehenna* para designar el lugar del tormento (3,6) y habla de la venida del Señor (5,7; cf. Mal 3,1-3) y del Juez «que está ya a las puertas» (5,9; cf. Jr 17,19). También su piedad, el motivo del justo pobre (1,9; 2,5; 5,6) y la importancia de la caridad (1,27; 2,15-16) se enraízan en la tradición judía. En sus concepciones morales muestra gran afinidad con Prov y Eclo, para los cuales el ideal es vivir según la sabiduría, la verdad, la justicia e insisten en la importancia de vigilar la lengua. Pero hay grandes diferencias en el contexto, en los términos, en el tono y en las motivaciones que da Sant. Cita a menudo la Escritura y toma ejemplos de ella (2,8.11.21-25; 4,6; 5,11.17-18). Pero, como nota Cantinat [69], «más que hablar de una utilización inmediata de los libros del AT, en el caso de la carta de Santiago habría que hablar de un recurso a "relecturas" bíblicas que, en los inicios de nuestra era, constituían la base de un fondo común tradicional, tanto judío como cristiano».

Pero no parece que sea un autor meramente judío [70]. No menciona nunca ni a los judíos ni a Israel por su nombre, no habla de la circuncisión, de la observancia del sábado, ni de las leyes rituales y de pureza, ni tampoco del culto en el templo.

b) Trasfondo cristiano

Sant pertenece claramente al mundo del *cristianismo* primitivo [71]. Aparte de la mención explícita de Jesús en 1,1 y

[69] *Carta*, 73.

[70] Laws, *op.cit.* 4.

[71] Laws, *op.cit.* 2; Bonsirven, *op.cit.* 787-789, quien subraya que Sant está totalmente impregnado de judaísmo, pero de un judaísmo transfigurado por la fe cristiana; Cantinat, *Carta*, 74 y 79. En contra L. Massebieau, *L'épitre de Jacques, est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?*, *Revue de l'Histoire des Religions* 32 (1985) 249-283 y F. Spitta, *Der Brief des Jakobus*, en Íd., *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* (Gotinga 1896) 2; ambos sostienen que se trata de una obra judía. También sostiene lo mismo A. Meyer; pueden verse sus argumentos, presentados críticamente, en Mussner, *op.cit.* 24-26.

2,1 [72], la epístola refleja varios de los dichos de Jesús que conocemos por la tradición sinóptica (p. ej. 1,5.17; 2,8.19; 4,3; 5,12). Sobre todo las relaciones con el Sermón de la Montaña son innegables; véase p. ej. la misma insistencia en Mt 7,21 y Sant 1,22. La discusión sobre la relación entre la fe y las obras en 2,14-26 no se comprende sin un cierto conocimiento de la doctrina paulina de la justificación por la fe, tal como se vivía dentro del cristianismo primitivo. En 5,7-8 se utiliza el lenguaje de la escatología cristiana y en 1,18.21 y 2,7 el de la iniciación cristiana, aunque no quede claro si se trata del bautismo o sólo de la conversión en general [73]. Al denominar a Jesús como el Jesús *de la gloria* en 2,1 coincide con una línea de reflexión cristológica que encontramos en ciertas corrientes del cristianismo primitivo, como hemos visto al estudiar los escritos. Lo mismo vale para el título *Señor* que se encuentra en 1,1; 21,1; 5,7-8.14-15. Es con el poder y la autoridad de Jesús como los ancianos de la comunidad ungen con aceite a los enfermos. La comunidad recibe el calificativo de *Iglesia* (5,14) [74]. Las alusiones cúlticas, sobre todo bautismales, parecen innegables. Se habla de la palabra que regenera (1,18ss), de la asamblea (2,2), del cuerpo y de los miembros (3,10). Se habla de bendición y maldición (3,10), del culto o religión verdadera (1,26s), de maestros (3,1-2) y de ancianos (5,14), de cantos (5,13), oraciones y confesiones mutuas (5,16) [75].

Casi todos los escritos del NT tienen textos parenéticos que son muy parecidos a los de Sant. Los paralelos con Pablo hacen pensar que Sant se ha inspirado, de algún modo, en la catequesis paulina [76]. Sobre todo con Mt, y de modo especial con

[72] Hoy son pocos los que como M.E. Boismard y W.L. Knox creen que hay aquí una interpolación cristiana en un texto judío; cf. Cantinat, *Carta*, 71.

[73] Laws, *op.cit.* 3.

[74] De todos modos, como nota Laws, op.cit. 3, llama la atención que no se encuentren en Sant temas que parecen centrales en el cristianismo: la muerte y resurrección de Cristo, el don y la actividad del Espíritu Santo, la eucaristía; cuando se exhorta a la paciencia, no se toma el ejemplo de Cristo, como hace 1 Pe 2,21-23, sino el de Job y el de los profetas (5,10-11); a diferencia de los otros escritos neotestamentarios, con la excepción de Ap, el título *Señor* se aplica más a Dios que a Cristo (cf. 1,7; 3,9; 4,10.15; 5,10-11).

[75] Cf. Cantinat, *Carta*, 74, que cita a B. Reicke, Hamman y Boismard para este punto.

[76] Así Cantinat, *Carta*, 74.

el Sermón de la Montaña, los paralelos son innegables [77], aunque no parece que uno dependa del otro, sino que son debidos a una fuente común. También hay afinidad con obras de otros autores cristianos, sobre todo del 95 al 150, como la Carta a los Corintios de Clemente Romano, la Carta de Bernabé y el Pastor de Hermas, aunque, como nota Cantinat, «sólo los preceptos» del Pastor de Hermas ofrecen auténticos paralelos. La gran mayoría de autores estima que la dependencia, directa o no, es del Pastor respecto de Santiago» [78]. Según H. Köster [79], Sant estaría en la herencia de un judeocristianismo entusiasta y arcaico que se caracterizaría por la elaboración de los logia como palabras del Señor, la continuación de la predicación profética de Jesús y de la actividad profética de misioneros cristianos marcados por el ideal de la pobreza, y una organización de la Iglesia en secta escatológica.

Textos como 1,9s y 5,1-4 permiten plantear la pregunta de si en la comunidad existe una cierta tensión entre ricos y pobres. De todos modos, la contraposición entre el rico-malo y el pobre-justo ha sido convencional en determinadas áreas del judaísmo y ha quedado reflejada en textos como Sal 10; 49 y 140; también en los Salmos de Salomón. En todo caso, la antipatía del autor por los ricos como clase es explícita. Pero la dureza de su lenguaje hace pensar que él considera que su opinión no es compartida por la mayoría de la comunidad.

[77] Según Cantinat, *Cartas*, 74, hay al menos 29 paralelos; cf. Dibelius-Greeven, 27s; E. Masseaux, *L'influence de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Gembloux 1950); W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964) 401-414; traducción española, *El sermón de la montaña* (Madrid 1975).

[78] *Carta*, 74; por ello, como nota Vouga, *op.cit.* 28-30, Sant estaría cercano a las formulaciones helenistas del cristianismo primitivo y a los escritos judeocristianos helenistas de la tercera generación cristiana y pertenecería a una generación judeocristiana, cuyas prolongaciones se encuentran en el siglo II. Para las relaciones de Sant con estos escritos cristianos antiguos, cf. A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (París 1971) 56; F.W. Young, *Relationship of 1 Clement to the Epistle of James*, JBL (1948) 339-346; J.P. Audet, *La Didachè. Instruction des Apôtres* (París 1958), capítulo 6; P. Prigent / T.A. Kraft, *Épître de Bernabé* (París 1971) 12-20; J.O. Seitz, *Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James*, JBL (1944) 131-144; R. Jouly, *Hermas: Le Pasteur* (París 1958) 47; S. Giet, *Hermas et les Pasteurs d'Hermas* (París 1963); J.P. Audet, *Les affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, RB (1965) 41ss; J. Schwartz, *Les survivances littéraires païennes dans le Pasteur d'Hermas*, RB (1965) 240ss.340ss.

[79] *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988) 671-672.

2. *Santiago y el helenismo*

Sant pertenece al mundo helenista y refleja el mundo mental de la sociedad grecorromana del siglo I [80]. Sus citas bíblicas están tomadas de los LXX y conoce bien esta versión (cf. sus alusiones y citas a ella en 1,10; 3,9.18; 4,5; 5,4) [81]. Utiliza la retórica y la gramática griegas [82]. La lengua de Sant es el griego. Su «sistema lingüístico revela una ideología de múltiples elementos: concepción del poder y de la autoridad, seducción por una antropología universalista y abstracta, búsqueda de un ideal de humanidad marcado por el aguante, la perfección y el dominio de los deseos sensibles. A través de este sistema de representaciones se vislumbran los rasgos de la filosofía estoica popularizada en su época» [83]. Sant, como los estoicos, valora la perfección del individuo que permanece impasible, ya que en Dios no hay cambio ni sombra de movimiento (1,17). Valora el «aguante», porque produce seres perfectos que no necesitan de nada (1,4) [84]. El comienzo de la epístola es típico de las cartas helenísticas (1,1). Utiliza la diatriba, desarrollada en las escuelas cínica y estoica, pero adoptada ampliamente por los predicadores populares y también por Pablo (2,18; 3,10; 4,13). Algunas de sus metáforas son típicas de la literatura griega y latina, p. ej. el control del caballo y del barco en 3,3-4; el domar los animales en 3,7; el vapor en 4,14. El dicho de 4,15 no tiene trasfondo bíblico, pero es una frase familiar en el he-

[80] Laws, *op.cit.* 4-5; Cuadernos Bíblicos 61, 67.

[81] Cf. Cantinat, *Carta,* 73s; *Épître,* 17-20.

[82] Laws, *op.cit.* 5.

[83] Cuadernos Bíblicos 61, 67. Sant «adopta una antropología de tipo universalista muy cercana de la que proponen los filósofos populares, herederos de las corrientes estoica y cínica»; ibíd. 13; cf. 16s.

[84] «Sant pone así como modelo a los individuos que han llegado a la perfección totalmente saciados. Se sitúa en el sistema de valores engendrado por la estructuración de la sociedad grecorromana. Los únicos hombres de verdad son los que no dependen de nadie (...) y que se bastan a sí mismos» (Cuadernos Bíblicos 61, 17s). «Los mismos estoicos concebían su humanismo dentro de este sistema de valor, ya que para ellos el sabio estaba llamado a ser "perfecto". Algunas corrientes judías se inscribían igualmente en este ideal, invitando a sus adeptos a hacerse perfectos. Pensemos en las elevaciones místicas de Filón, en los consejos de ciertas corrientes fariseas y en los ideales de los esenios. Invitando a sus lectores a acceder a la perfección, para de este modo "no carecer de nada", Santiago les pone ante el espejo del ideal de humanidad forjado en el mundo grecorromano y recogido por la literatura judía» (ibíd. 18).

lenismo. Refleja un cierto conocimiento de la filosofía, pero más bien en los niveles del tópico (1,21; 3,6), y juega torpemente con el lenguaje técnico de la astronomía (1,17). En los tópicos muestra una cierta familiaridad con el lenguaje mágico (2,19; 4,7).

3. *Cuestiones abiertas*

a) Fecha de composición

Los autores que creen que Sant es obra del hermano de Jesús sitúan la carta en dos fechas distintas. Unos lo hacen entre los años 35 y 49. En este caso destacan que la comunidad está aún en un estado embrionario (2,2; 3,1; 5,14), la cristología está apenas esbozada (1,1; 2,1; 5,6), hay una espera próxima de la parusía (5,7-11; 2,13), la enseñanza es de tono prepaulino (2, 14ss) y no parece tener conocimiento de la evangelización en tierra pagana, ni de la crisis que ello provocó en el judeocristianismo. Otros sitúan la carta poco antes del martirio de Santiago, entre los años 62 y 65. Piensan que el estado de la comunidad no es tan embrionario, señalan las afinidades con tradiciones neotestamentarias que exigen un cierto retraso en el tiempo y creen que ni el género literario ni el objetivo del escrito justifican los silencios históricos y las omisiones doctrinales con respecto a lo que ocurrió entre los años 35 y 49 [85]. Según Kittel [86], Sant sería uno de los escritos más antiguos del NT, enviado desde Jerusalén entre los años 40 y 50, antes del denominado Concilio de Jerusalén. Según algunos autores [87], el contacto con la tradición oral presinóptica puede hacer pensar en una fecha temprana para datar la carta [88].

[85] Cf. Cantinat, *Carta,* 83.

[86] *Geschichtliche Ort*, citado por Vouga, *op.cit.* 17, nota 1. También Zahn y Mayor datan Sant con anterioridad al año 50.

[87] P. ej. Laws, *op.cit.* 35.

[88] Varios autores situarían la carta entre los años 40 y 62/65; esta última fecha vendría determinada por la muerte de Santiago, el hermano de Jesús, al que atribuyen la carta; así Schlatter, Schneider, Mussner; también G.N. Woods, *A Commentary on the Epistle of James* (Nashville 1976) 18. Después del año 51 la sitúan Chaine, Sidebottom, Bruce; también Wüllner, *op.cit.* 65, sitúa Sant antes de la muerte del hermano de Jesús, pero después de la actividad misionera de Pablo.

Mussner [89] lo sitúa hacia el año 60, pues no puede ser tardía ya que no conoce las cartas de Pablo ni alude a la situación judeocristiana posterior al año 70. Pero la ausencia de elementos carismáticos y la presencia de rasgos institucionales, junto con el poco significado del kerigma y el énfasis en la conducta cristiana –la fe no parece configurar ya toda la existencia cristiana [90]– hacen pensar más bien en una fecha tardía. Es la opinión común entre los autores que no creen que Sant sea obra del hermano de Jesús. Probablemente habría que situarla entre los años 80-100 [91]. Según Vouga [92], sería de finales del siglo I o comienzos del siglo II, pues el tipo de cristianismo que presenta y el género y forma literaria que utiliza lo asimila más bien a la tercera o cuarta generación cristiana, momento en que predomina la preocupación por la fidelidad el cristianismo en la duración sobre las primeras formulaciones de la fe.

b) Autor

A finales del siglo II se empieza a atribuir la Carta a Santiago, el hermano del Señor y líder de la Iglesia de Jerusalén, martirizado el año 62 d.C. Ésta es la opinión sostenida por Clemente de Alejandría y Orígenes y que se afianza con Crisóstomo y Jerónimo. Pero la carta no identifica explícitamente al autor con el hermano de Jesús. Por eso se discute quién es este Santiago y si se trata de una carta pseudonímica [93]. De hecho, el autor se llama a sí mismo «Santiago, siervo de Dios y de nuestro Señor Jesucristo» (1,1a). Habla como quien tiene autoridad reconocida y presupone que los destinatarios de la carta reconocen su autoridad. Del mismo modo hace alusión también el autor de la Carta de Judas a su autoridad reconocida, cuando se identifica a sí mismo como el «hermano de Santiago» (Jds 1). Por eso se ha procurado identificarlo con

[89] *Op.cit.* 19s.

[90] Ruckstuhl, *op.cit.* 9.

[91] Ruckstuhl, *op.cit.* 9. Entre los años 70 y 130 sitúan la carta Ropes, Moffat, Marty, Hauck, Windisch, Dibelius, Reicke, Schrage, Cantinat, Laws; cf. también Kümmel, Marxen, Perrin, Corsani, Vielhauer y Köster, en sus introducciones al NT. Según Paulsen, el estilo de la parénesis permite situar la carta entre los años 70 y 130; pero el modo como retoma la tradición jesuánica permite limitar el tiempo a los años 70-100; cf TRE, III, 492.

[92] *Op.cit.* 17s.

[93] Así Cantinat, *Carta*, 78-83, quien explica las razones en favor y en contra de las distintas opiniones.

alguno de los tres Santiagos que aparecen en el NT. En primer lugar aparece, Santiago el de Zebedeo (cf. Mc 1,19 par.). Pero fue martirizado el año 44, por lo que no parece posible que sea el autor del escrito, que, sin duda, es posterior [94]. En la lista de los Doce Apóstoles (cf. Mc 3,17-19), aparece también junto al Zebedeo Santiago el de Alfeo. Pero éste no desempeña ningún papel en el resto del NT y nada en el escrito favorece que se identifique al autor de la carta con él. Por ello los comentaristas se inclinaron por atribuir la carta a Santiago, el hermano de Jesús (cf. Mc 6,1-6a), que desempeñó un papel importante en la Iglesia madre de Jerusalén (cf. Hch 15; Gál 2,1-14) [95] y en el cristianismo primitivo gozó de gran prestigio [96]. Pero hoy son pocos los especialistas que sostienen esta opinión [97]. Y hay razones serias para poner en cuestión que el autor sea el hermano [98].

Las más importantes son las siguientes. 1) El buen griego del escrito, así como su conocimiento del helenismo y de la ética estoica, no parecen propios de un hombre que proviene de un medio rural sencillo en Galilea y que a partir de Pascua vivió inmerso en el mundo arameo-hebreo del judeocristianismo de Jerusalén. 2) Hasta la muerte de Santiago, la convivencia entre los judeocristianos y los paganocristianos fue un problema

[94] Así Bonsirven, *op.cit.* 792, quien subraya que sólo algunos manuscritos, Isidoro de Sevilla y algunos autores españoles que se dejan llevar por su devoción a Santiago de Compostela sostienen esta opinión.

[95] Pueden verse las razones en favor de esta hipótesis en Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo B. [3]1975) 1-8; 21; 237-240; cf. también G. Kittel, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*, ZNW 41 (1942) 71ss; Íd., *Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter*, ZNW 43 (1950/51) 54ss; Woods, *op.cit.* 22s.

[96] Eusebio dice que es conocido con el sobrenombre de *el justo* (*Historia Eclesiástica* 2.23.4) y a él se atribuyen varios de los escritos apócrifos del NT, p. ej. el Protoevangelio de Santiago.

[97] Cf. Lohse, *op.cit.* 215-217, quien indica, refutándolas, las razones que dio G. Kittel, *op. cit.* 71-105, para defender que se trataba del hermano de Jesús; cf. también R. Hoppe, *Jakobusbrief*, 12s.

[98] Como ya se cuestionaba en tiempo de Eusebio de Cesarea (cf. *Historia Eclesiástica*, 2.23.4ss) y de Epifanio (cf. *Adversus Haereses*, 29,4; 78,13s). Puede verse, con todo, la relativización que intenta Cantinat, poco convincente, de los argumentos que damos a continuación en *Carta*, 81s. También Kittel ha cuestionado la validez de cada uno de los argumentos en pro de una fecha tardía de Sant, con lo cual no podría ser del hermano de Jesús. Pero, como observa Vouga, *op.cit.* 17, nota 2, el conjunto de los argumentos resulta de un peso apabullante.

candente, en el cual precisamente Santiago desempeñó un papel fundamental, como líder del judeocristianismo jerosolimitano de lengua aramea (cf. Hch 15,20-29; 14,4; 21,18-26; 21,27-25,12; Gál 2). No es verosímil que, si él fuera el autor, nada de esta problemática aparezca en todo el escrito, como tampoco lo es que no atribuya ningún significado a la ley ritual y que subraye sólo el significado social de la Ley. 3) Si el autor fuera el hermano del Señor, no se comprendería por qué hace alusión a los ejemplos de Abraham, Rahab, Job y los profetas, y, en cambio, no dijera nada del ejemplo dado por Jesús. 4) Si la carta fuera de Santiago, no se explica que hasta fines del siglo II el escrito no haya sido conocido en el mundo cristiano. 5) El riesgo de los cristianos a los que se dirige Sant parece consistir en que su fe corre el peligro de no configurar y transformar toda su existencia. Ésta no parece ser situación de los primeros cristianos, sino más bien de las generaciones posteriores, al final de la era apostólica. 6) Las relaciones literarias y teológicas con escritos pertenecientes a una época posterior, como son Mt, 1 Clemente, Carta de Bernabé, Didakhé, Hermas.

El autor, por tanto, sería un judeocristiano culto que conoce bien el helenismo y que habla con la autoridad de Santiago [99].

c) Lugar

Se discute el lugar en el cual fue compuesto Sant. Los partidarios de que la carta sea obra del hermano de Jesús, sostienen evidentemente que ha sido escrito en Jerusalén [100].

[99] Así Segalla, *op.cit.* 305. Según Cantinat, *Carta,* 80, se llamaría él mismo Santiago o utilizaría la pseudonimia y se habría servido de un documento o de una tradición oral procedente del «hermano del Señor», interpretándola según las necesidades del momento; cita en apoyo de su opinión a K.H. Schelkle, M.E. Boismard, D. Knox, W. Barclay, S. McNeile y la traducción francesa ecuménica de la Biblia (TOB) en el volumen dedicado al NT, 698. Pero considera también como posible que expresara simplemente sus ideas, y cita a J. Moffat, M. Dibelius, F. Hauck, A. Meyer, H. Windisch y K. Aland.

[100] Así Mussner 11s.23; según él Sant sería una especie de encíclica dirigida a varias comunidades judeocristianas fuera de Jerusalén y de Palestina, probablemente en Siria y, a lo más, en las regiones inmediatamente cercanas del norte y del nordeste; cf. también Woods, *op.cit.* 19.

Según Laws [101] es plausible, si no probable, que se originase en algún lugar de la comunidad romana. Otros, dado que la carta permite pensar que su autor era un judeocristiano muy culto, gran conocedor del mundo helenista y griego, creen que podría haber sido escrita en Alejandría o en Antioquía [102].

4. *Bibliografía*

Sobre la investigación moderna a propósito de Sant, puede verse P.H. Davids, *The Epistle of James in Modern Discussion*, ANRW II, 25.5 (1988) 3621-3645. Acerca de la forma literaria, el contenido y la situación socio-histórica, puede verse el artículo de E. Baasland, *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, ANRW II, 25.5 (1988) 3646-3684, y el estudio de W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart 1986).

Sobre el tema de los pobres y los ricos en Sant, puede verse G. Meier, *Reich und arm. Der Beitrag des Jakobusbriefes* (Giessen/Basilea 1980) y P.U. Maynard-Reich, *Poverty and Wealth in James* (Nueva York 1987)

[101] *Op.cit.* 26; cf. también Reicke y Davids.

[102] Otras hipótesis pueden verse en Vouga, *op.cit.* 18, nota 4; allí se citan Siria-Palestina, p. ej. Cesarea (Ropes) y Palestina sin precisar (Davids). Según Paulsen, TRE III, 492, es posible que haya sido escrito en Egipto, pues allí es donde han aparecido los documentos más antiguos, pero no se puede excluir con seguridad que haya sido escrita en Siria. Según Cantinat, la carta podría haber sido enviada a cualquiera de estos lugares, cf. *Carta,* 83.

Capítulo IX
LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

Hace unos años (1976), un exegeta norteamericano se preguntaba si 1 Pe no había sido un hijo sobrevenido a la exégesis del NT. Como si su estudio fuera una tarea no pretendida ni querida directamente, asumida con una cierta reticencia y como por obligación [1]. Es cierto que 1 Pe ha jugado un papel claramente subordinado en la historia de la exégesis del NT. Con alguna excepción (F.Chr. Baur [2]), no ha tenido relevancia en presentaciones sintéticas del NT. R. Bultmann en su teología del NT apenas si le dedica unos pocos párrafos [3] y H. Conzelmann casi no la tiene en cuenta en su compendio de la teología del NT [4].

Por otra parte, es verdad, en cambio, que los últimos decenios han sido testigos de una cierta rehabilitación de este escrito. Sea a través de la abundante literatura que se le ha dedicado, sea también porque ha dado pie a estudios de un cierto interés e incluso novedad [5].

[1] J.H. Elliott, *The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: I Peter in Recent Research*, JBL 95 (1976) 243-254.

[2] Pueden verse las atinadas observaciones acerca de este papel de 1 Pe en N. Brox, *La Primera Carta de Pedro* (Salamanca 1994, original de 1979) 333-335.

[3] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981, original de 1958), habla de esta carta en el apartado «los sacramentos», al hablar del bautismo (pp. 195-197) o al tratar de la conciencia de la Iglesia y de su relación con el mundo (pp. 148-154) y en la tercera parte de la obra, cuando trata del desarrollo de la doctrina cristiana en la Iglesia antigua (609-610).

[4] Menciona 1 Pe al hablar del significado de la muerte de Jesús y al tratar de las diversas soluciones al problema de la escatología; cf. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Múnich 1968) 88-89; 343.

[5] Véase lo que diremos más adelante sobre el análisis sociológico de 1 Pe.

Nuestra sencilla introducción al estudio de 1 Pe se limitará a presentar cuatro aspectos de este escrito: su dimensión literaria, los trazos teológicos relevantes, la dimensión sociohistórica y un esbozo de historia de su interpretación.

I. DIMENSIÓN LITERARIA

Como es bien sabido, el estudio de documentos, especialmente antiguos, tiene en el tenor literario del texto un punto de referencia importante. Nos ayuda a situarnos ante un escrito cuyo estilo y estructura pueden ofrecer una base importante de cara a su lectura y comprensión. Haremos, pues, un breve recorrido sobre las características literarias de 1 Pe y su estructura como paso previo a una interpretación teológica del texto.

1. Características literarias

a) Lengua y estilo

Un primer dato importante es que nos hallamos ante un documento escrito en un griego no sólo correcto sino incluso elegante. En contraste con otros documentos del NT, cuyo griego resulta tosco y poco correcto, como el Apocalipsis o el evangelio de Marcos, 1 Pe ofrece un texto ágil, con giros incluso rebuscados en griego *koiné* y con muy pocos errores gramaticales. Estamos ante la *koiné* literaria, con un grado notable de elaboración, ante un trabajo con cierta creatividad, que no ofrece pistas literarias fáciles para detectar posibles núcleos de inspiración.

A pesar de lo dicho, 1 Pe presenta un punto de referencia claro, la versión griega del AT llamada de los LXX. Un indicador significativo en este sentido es la constatación de que 1 Pe tiene 62 *hapax legómena* dentro del NT [6]. Pues bien, de los 62 términos, 35 se hallan también en los LXX. Lo cual, unido a las citas del AT en que se usa el texto de los LXX, parece indicar que el texto griego del AT ha sido utilizado como punto de referencia fundamental en la redacción de 1 Pe, o que los LXX constituyen, por lo menos, un importante aspecto de la interpretación de 1 Pe. Veamos este punto con un poco más

[6] La lista de estos *hápax legómena* puede encontrarse en Ch. Bigg, *A Critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (Edimburgo [2]1910) 2.

de detalle porque, además, ayuda a dar con el *pathos* fundamental de 1 Pe.

b) Uso del Antiguo Testamento

Como acabamos de decir, cuando se habla de AT en este caso nos referimos siempre a la traducción de los LXX. Un primer dato que debemos retener es que 1 Pe tiene múltiples citas o referencias del AT. Es difícil definir lo que se entiende por cita o referencia o incluso alusión. Sin embargo, no se discute que 1 Pe usa textos explícitos del AT (Éx 19,5 en 2,5.9; Lv 19,2 en 1,16; Sal 118,22 [LXX 117,22] en 2,7; Is 52,3-12 en 2,22-25, etc. [7]). Y hay una cierta unanimidad en afirmar que 1 Pe es uno de los escritos del NT que proporcionalmente utiliza más el AT en citas y alusiones [8].

Un segundo aspecto digno de subrayar es que 1 Pe utiliza tradiciones bíblicas sin citar textos concretos; por ejemplo, apela a personajes del AT como Noé (3,20), Sara y Abraham (3,6); hace referencia al tema de la construcción de la casa de Dios (2,5); utiliza motivos del libro del Éxodo, como la tradición del cordero sin mancha (1,19), el ceñirse los lomos para el camino (1.13), la condición de peregrino del cristiano (1.1.17; 2,11); parece aludir a imágenes fuertemente enraizadas en la tradición bíblica, como la purificación a modo del oro en el crisol (1,7), entre otras. En una palabra, 1 Pe sólo puede entenderse con el trasfondo del AT como punto de referencia fundamental.

Es precisamente en el contexto de la importancia del AT para 1 Pe donde sobresale un dato muy significativo, a saber, que muchos de los textos del AT citados y otros a los que parece hacer alusión son presentados, con mínimas excepciones [9], en referencia directa a la traducción griega de los LXX. Sin embargo, esta utilización se hace con libertad y con creatividad; el texto griego es claramente la referencia de 1 Pe, pero

[7] Ver una lista de textos en J. Schlosser, *Ancien Testament et Christologie dans la Prima Petri*, en la obra en colaboración *Études sur la Première Lettre de Pierre* (París 1980) 65-96, especialmente 66-67. Se puede completar con las detalladas listas de J. Cervantes en su obra *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro* (Estella 1991) 97-99.

[8] J. Schlosser, ibíd. 67, con cita del trabajo de E. Best, *I Peter II, 4-10; a Reconsideration*, NT 11 (1969) 270-293, cita de la p. 273.

[9] T.P. Osborne, *L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la prémière épître de Pierre*, *Révue Theologique de Louvaine* 12 (1981) 64-77, especialmente 73, según cita de J. Cervantes, *La Pasión*, 97, nota 48.

ello no impide al autor una cierta imaginación y creatividad. Así, en algunos lugares simplemente usa el texto del AT sin decirlo (3,10-12 = Sal 34,12-16); en otros casos parafrasea el texto del AT, cambiando el orden según interesa a su argumentación (2,22-25; cf. Is 53,9.7.4.5.6); a veces hace una argumentación más rabínica, a base de enlazar diversos textos del AT sin citarlos (2,4-10, donde combina hasta 7 textos distintos: Is 28,16; Éx 19,6; Sal 118,22; Is 8,14; Is 43,20; Is 9, 2; Os 2,13; cf. Os 1,6.9; 2,1). Todo lo cual confiere al texto una agilidad y una elegancia que, como hemos dicho, son características de este escrito.

c) Relación literaria con el Nuevo Testamento

Este aspecto se puede considerar como uno de los logros de la exégesis de 1 Pe. En efecto, los posibles contactos con otros textos del NT son de tal cantidad que algunos exegetas llegan a calificar 1 Pe como escrito de la tradición [10].

Se han analizado los textos que parecen ser de filiación evangélica, como las exhortaciones a sufrir con paciencia aceptando la voluntad de Dios (3,14: Mt 5,10); también el acento en el comportamiento correcto como la mejor apología de la fe (2,12: Mt 5,16); la exhortación a la aceptación del servicio como virtud (1,13: Lc 12,35; 5,2-3: Lc 12,42-45). Incluso se detectan resonancias de la tradición joánica, como la referencia a «aquel a quien amamos y en quien creemos sin haberle visto» (1,8: Jn 20,29), o la exhortación a los pastores a ser, en humilde servicio, guardianes del rebaño que les ha sido confiado (5,2-3: Jn 21,15-17 y 13,15-17).

La relación de 1 Pe con las cartas paulinas se ha profundizado más, sobre todo con Rom y Ef. Algunos autores detectan hasta nueve textos que reflejarían la argumentación y las exhortaciones de Rom [11] y siete textos que parecen hacerse

[10] C. Spicq, *Les Épîtres de Saint Pierre* (París 1966) 11.

[11] Sin embargo, como notan los comentarios, se trata de textos que no son citas literales y cuyo talante los sitúa en la tradición cristiana primitiva, preponderantemente en la parénesis: 1,14: Rom 12,2; 1,22: Rom 12,9; 2,5: Rom 12,1; 2,4-10: Rom 9,25.32-33 (se trata de los mismos textos del AT usados por ambos escritos, con acentos bastante diversos); 2,13-17: Rom 13,1.3-4.7; 3,9: Rom 12,17; 4,1: Rom 6,7; 4,10-11: Rom 12,6; 4,13; 5,1: Rom 8,17. Para más detalles, L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (Gotinga 1979) 48-49. Analiza también con detalle la relación M.-E. Boismard, *Première épître de Pierre*, DBS 7 (París 1966) 1415-1453.

eco de Ef [12]. Las exhortaciones a diversos grupos de la comunidad –mujeres y maridos, hijos y padres, jóvenes y ancianos, esclavos y dueños– son un reflejo de fragmentos parenéticos que resultan familiares a través de las cartas de la escuela paulina (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; etc.).

Finalmente, no faltan contactos con otros escritos del NT. En concreto con Heb y Sant. Son de índole diversa, pero no se puede negar que hay aspectos en los que 1 Pe recuerda la carta de Santiago [13] y Hebreos [14].

La breve panorámica resulta suficientemente significativa. La impresión de este conjunto, en el nivel estrictamente literario, es la de que nos hallamos ante un escrito que podría ser como la confluencia de múltiples tradiciones e influjos de textos tanto del AT como del NT. Como si se tratara de un documento que ha sabido conjuntar muchos datos de la tradición y los ha ensamblado sin demasiada originalidad. Sin embargo, hay que notar que existen diferencias sustanciales respecto de los otros bloques neotestamentarios, de forma que difícilmente se puede hablar de influjos literarios directos. Por lo que se refiere a la tradición evangélica, ya hemos visto que los puntos de contacto son sumamente sutiles. Pero, además, el interés de 1 Pe por la vida terrena de Jesús tiene unas características muy diversas de las que caracterizan las tradiciones evangélicas; únicamente la tradición de la Pasión parece ser

[12] Los textos que presentan paralelos entre 1 Pe y Ef son los siguientes: 1,3-4: Ef 1,3.14; 1,14-18; 4,2-3: Sant 4,17-18; 5,8; 2,1: Ef 4,25.31; 2,4-6: Ef 2,20-22; 3,1: Ef 5,22; 3,22: Ef 1,20-21; 5,8-9: Ef 6,11-13; cf. L. Goppelt, *op.cit.* 49.

[13] He aquí una lista de textos en los que hay coincidencias de mayor o menor importancia: 1,1: Sant 1,1; 1,6-7: Sant 1,2-3; 1,23-2,2: Sant 1,18-22; 1,24: Sant 1,10-11; 2,1: Sant 1,21; 4,8: Sant 5,20; 5,5-6: Sant 4,6.10; 5,9: Sant 4,7. De entre todos estos textos resultan especialmente sorprendentes los contactos entre 5,-5-6 y Sant 4,6.10; cf. L. Goppelt, *op.cit.* 51; 335-336.

[14] E. Selwyn calificó la relación entre Heb y 1 Pe como un «contexto espiritual familiar», y ciertamente se trata de una relación interesante e incluso sorprendente. La relación se da más bien en algunas formulaciones notablemente cercanas. He aquí algunas: los creyentes como extranjeros (1 1; 2,11: Heb 11,13); la sangre de la aspersión (1,2: Heb 12,24); la palabra viva (1,23: Heb 4,12); la muerte de Cristo «una sola vez» (3,18: Heb 9,28); Cristo como modelo (3,22: Heb 12,17); heredar la bendición (3,9: Heb 12,17), etc. cf. L. Goppelt, *op.cit.* 52.

relevante para el autor de 1 Pe y, por otra parte, el tema central de la predicación del Reino está totalmente ausente de la carta [15]. La relación es, por tanto, muy general y, por lo que parece, se da solamente en cuanto a la dependencia mutua de un fondo tradicional común.

Por lo que se refiere a la relación entre 1 Pe y la tradición de Pablo, hay que decir que los grandes temas de la teología de Pablo están ausentes: ni el tema paulino de la justificación por la fe ni tampoco el importante acento polémico de Pablo en el tema de la ley tienen lugar alguno en 1 Pe. Es decir, que al lado de innegables parentescos entre 1 Pe y la tradición paulina, sin embargo ni el núcleo fundamental de la teología de Pablo juega papel alguno en 1 Pe, ni tampoco se perciben influjos directos en las exhortaciones generales, ni siquiera en la parénesis más específica de 1 Pe respecto de la escuela paulina. Por otra parte, el tono fundamental de 1 Pe es eminentemente práctico y los grandes desarrollos doctrinales tan característicos de las cartas auténticas de Pablo le son del todo ajenos.

Hay que notar también que, a pesar de los puntos comunes de 1 Pe con Heb, sin embargo el tema central del sacerdocio de Jesucristo, que ocupa el centro de la presentación de Heb, no aparece para nada en 1 Pe. Y, para acabar este somero resumen, los posibles puntos de contacto con la tradición joánica no pasan de ser ecos lejanos de una sistematización de mucho menor calibre que la profunda concentración cristológica de Jn y de las cartas (sobre todo 1 Jn).

Es decir, que, a pesar de la ambigüedad de la formulación, parece que en 1 Pe confluyen una serie de corrientes teológicas como en un punto de encuentro, sin que se perciba ningún influjo verdaderamente definitivo. Según se ha formulado en un conocido balance de la teología de 1 Pe [16], es como si nos halláramos en una encrucijada teológica del NT: hay ecos de múltiples escritos del NT, sin que se pueda señalar ninguno que dé la clave de la presentación que tenemos en la carta.

[15] J.-O. Tuñí, *Jesus of Nazareth in the Christology of 1Pe, Heythrop Journal* 28 (1987) 292-304.

[16] A. Vanhoye, *1 Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament*, en la obra en colaboración *Études sur la Première Lettre de Pierre* (París 1980) 97-128; el mismo autor subraya la ambigüedad del título del trabajo.

En el fondo nos hallamos encarados con el tema de la originalidad de 1 Pe. Más adelante volveremos sobre este punto; sin embargo, ya de entrada cabe afirmar que la originalidad no sobresale ni se perfila en una personalidad teológica definida y específica. Estamos ante un escrito de madurez, cuya mayor cualidad parece estribar en aprovechar todos aquellos aspectos de la tradición judeocristiana que pueden ayudar a iluminar la situación difícil y precaria de comunidades jóvenes, poco definidas y sin una personalidad demasiado marcada. Precisamente por esta razón puede resultar interesante buscar una estructura literaria que aclare y determine más de cerca el mensaje central de la carta.

2. *Estructura literaria de la Primera Carta de Pedro*

a) Intentos de solución

Los estudios y análisis de 1 Pe se han multiplicado a partir del comienzo de la época crítica [17]. Las diversas propuestas son ecos relativamente diáfanos de los trazos que definen los distintos momentos en que se hacen las propuestas. A grandes rasgos, podemos dividir las hipótesis en tres momentos: esfuerzo por deslindar fuentes literarias dentro de 1 Pe; estudios en la línea de la historia de las formas; estructuras literarias del texto como un todo. Podríamos decir que los dos primeros períodos corresponden a una sensibilidad mayor por lo que los exegetas franceses han llamado la diacronía del texto, es decir, su evolución genética; en cambio el último período parte de la unidad del texto como dato tradicional fundamental e intenta dar con una estructura, a base de analizar los criterios que parecen haber ido configurando la estructura del texto. Es lo que los franceses han llamado estudio sincrónico del texto.

Naturalmente que estos dos momentos –diacrónico y sincrónico– no se excluyen mutuamente. Sin embargo, el acento de la estructura detectada es muy distinto si se parte del texto tal como nos ha llegado o, más bien, se intentan deslindar aquellos fragmentos que parecen haber dado pie a la composición del texto que nos ha llegado. Ilustraremos brevemente con un ejemplo cada uno de estos tres momentos.

[17] Un amplio resumen de propuestas a partir de 1832 puede hallarse en J. Cervantes, *La Pasión*, 23-53.

– Búsqueda de «fuentes» literarias

Los primeros análisis de 1 Pe llevaron a la conclusión de que este escrito constaba fundamentalmente de dos partes: 1,3-4,11 parecía una homilía bautismal, mientras que 4,12-5,11 era más bien un escrito epistolar. Para algunos exegetas el autor de ambos fragmentos era el mismo. Esta hipótesis se ha retomado en diversos casos, pormenorizando el detalle de la homilía bautismal y desglosándola en varios fragmentos (himnos) bautismales. En este sentido podemos recordar la propuesta de M.-E. Boismard sobre cuatro himnos bautismales en la primera parte del escrito [18].

No deja de ser sorprendente que bastantes pasajes de 1 Pe se hagan eco de temas bautismales: la regeneración (1,3,23), la infancia (2,2), piedras de un templo espiritual (2,5-8), la luz (2,9), el agua del diluvio como prefiguración del bautismo (3,21). También es verdad que la primera parte de la carta contrasta vivamente una nueva existencia con el estilo de vida llevado hasta entonces (2,12-14). Sin embargo, es muy difícil reconocer los elementos de una liturgia bautismal, incluso fragmentos de una homilía, a pesar de expresiones directas e incluso retóricas. Por ello esta filiación litúrgica ha ido perdiendo defensores en estos últimos años.

– Análisis crítico de géneros (historia de las formas)

La segunda hipótesis de estructura de 1 Pe se sitúa dentro de la investigación de las formas literarias que están en la base tanto de la tradición evangélica como de bastantes fragmentos epistolares del NT. A partir de la propuesta de Selwyn, se han ido afinando los análisis que detectan en la carta cuatro tipos de tradiciones neotestamentarias: tradiciones litúrgicas, exhortaciones para tiempos de persecución, un conjunto de tradiciones catequéticas y, finalmente, *logia* de Jesús. Según la hipótesis de Selwyn, la estructura de la carta gira en torno a la combinación entre pasajes doctrinales y pasajes de exhortación, dividiendo la carta en seis partes [19].

[18] M.E. Boismard ha desarrollado esta hipótesis en diversos escritos, recogidos en la obra *Quatre Hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961).

[19] E.G. Selwyn, *The first Epistle of St. Peter* (Londres 1946); cf. un resumen en J. Cervantes, *La pasión*, 29.

Qué duda cabe que hay muchos elementos positivos en la propuesta de estructura de Selwyn, quien además pone un claro acento en la relación existente entre 1 Pe y el resto de escritos del NT. Sin embargo, se trata de un trabajo pionero que ha recibido múltiples ampliaciones y matizaciones a lo largo de los años.

– Análisis del texto actual

A partir de 1965 se abre una nueva etapa de análisis de 1 Pe. Con la publicación de la tesis de W. Dalton, la metodología se inclina por lo que hemos llamado sincronía, un análisis del texto actual para descubrir su dinamismo interno. La propuesta de Dalton, alcanzar la estructura de 1 Pe a partir de la propia fuerza estructuradora del texto, no pretende sustituir los muchos elementos positivos que se han ido adquiriendo a lo largo de más de un siglo de propuestas. Simplemente tiene un punto metodológico diverso, conocido además por los análisis de su maestro A. Vanhoye en el análisis de la estructura de la Carta a los Hebreos [20].

En esta línea se han hecho propuestas más o menos aceptables. No vamos a detallar los matices que se deducen de esta labor tan minuciosa e incluso detallista. Simplemente hay que decir que la estructura interna de 1 Pe se ha ido perfilando cada vez más [21]. En este sentido vamos a proponer una estructuración que puede servir para leer mejor la carta, sin pretender captar los múltiples detalles que han contribuido a su clarificación.

b) Estructura propuesta

La carta se abre con una salutación inicial de tipo epistolar (1,1-2), a la que sigue una acción de gracias doxológica, semejante a otras que nos son familiares por obras del NT (1,3-12). A partir de 1,13 tenemos una exhortación a los lectores para que recuerden su llamada a una vida nueva, marcada por

[20] W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965); la obra de Vanhoye a que nos refetimos es su conocido trabajo sobre la estructura literaria de la Carta a los Hebreos.

[21] La estructura trabajada por J. Cervantes en *La Pasión* es un ejemplo de ello.

la elección que les constituye en nuevo pueblo de Dios (hasta 2,10). De 2,11 a 4,11 hay una serie de exhortaciones a diversos grupos, en situaciones distintas, para que vivan conforme a la vocación cristiana. A partir de 4,12 la carta adquiere un tono más urgente, en el que se recuerda que una situación especialmente apremiante no puede dar pie a olvidar las enseñanzas recibidas. La carta se cierra con una despedida de tono epistolar (5,12-14).

Esquemáticamente la división es la siguiente:

1,1-2 Saludo
1,3-12 Acción de gracias
Primera parte: 1,13-2,10
    Una comunidad llamada a ser el nuevo pueblo de Dios
Segunda parte: 2,11-4,11
    Vivir como corresponde a los cristianos
Tercera parte: 4,12-5,11
    Exhortaciones para el momento presente
5,12-14 Saludos finales.

El comienzo y la conclusión son muy claros. La cesura en 4,12 respecto de lo que antecede la admite prácticamente toda la exégesis. El tono ha cambiado y se pasa de una exhortación más general a una aplicación mucho más apremiante ante la situación inminente. Finalmente el tema de la comunidad y su fundamento (2,4-10) da paso, a partir de 2,11, a una exhortación a diversos grupos que ofrece una unidad suficientemente razonable.

En cualquier caso, sin suscribir la opinión de algunos exegetas que mantienen que no puede haber estructura en un documento fundamentalmente parenético, es verdad que la combinación entre doctrina y exhortación hace muy difícil dar con una estructura satisfactoria que, además, ayude al lector a situarse en un escrito que, por otra parte, no es ni largo ni rebuscado.

3. *Sugerencias para el trabajo personal*

a) Análisis y estudio de 1 Pe 2,21-25

Situar, en primer lugar, el texto en su contexto. Ver cómo enlaza con el fragmento que antecede y con el que sigue. Preguntarnos:

¿hasta qué punto nos hallamos ante un núcleo kerigmático decisivo de las exhortaciones que lo acompañan? Después, analizar el pasaje 2,21-25, comparándolo con Is 52,13-53,12. Hay que recordar que este texto de Isaías constituye el cuarto canto del Siervo, ampliamente utilizado en el NT para ilustrar la pasión. Comprobar cómo se usa el texto de Isaías: fidelidad y creatividad. ¿Qué aspectos resultan nuevos respecto del texto de Isaías? Finalmente, intentar hallar la estructura literaria de este texto [22].

b) Análisis de 1 Pe 4,1-6

Comenzar situando el texto dentro de su contexto. Notar el enlace con lo que antecede y con lo que sigue. ¿Hay alguna cosa que nos resulte interesante observar acerca del sentido de este texto? A continuación, intentar hallar la estructura literaria de este texto y su papel en la cristología de la carta (cf. 3,17-22 y el texto analizado anteriormente 2,21-25) [23].

II. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

La visión teológica de 1 Pe resulta sorprendentemente compleja. Tanto el misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, como el de la vida terrena de Jesús, como la Iglesia, los sacramentos y la escatología están presentes en el escrito. Por otra parte, el comportamiento cristiano, la moral, no sólo está presente, sino que constituye en cierta medida el núcleo fundamental de la obra. En un escrito tan breve no podemos menos de subrayar esta visión amplia, que atiende a diversos niveles de reflexión sobre la experiencia cristiana, explicitándolos prácticamente todos. Forzosamente hemos de reducir nuestra exposición a algunos de estos aspectos. Hemos escogido tres que resultan suficientemente significativos: la teología, la cristología y la vida cristiana.

1. Dios

Sorprendentemente la misma salutación inicial hace referencia a la estructura trinitaria del misterio de Dios: «según la presciencia de Dios Padre, en la santificación del Espíritu,

[22] Para todo este trabajo pueden ayudar grandemente los detallados análisis de J. Cervantes, *La Pasión*, 122-145.

[23] De nuevo será útil para este trabajo la obra de J. Cervantes, *La Pasión*, 255-265.

para la obediencia y la aspersión de sangre de Jesucristo» (1,2). Una salutación con mención tan completa del misterio de Dios es inusitada en el NT [24]. En este sentido se percibe en 1 Pe una madurez teológica poco común. Dentro de este marco trinitario, la importancia de la teología y de la cristología están muy por encima del papel relativamente reducido del Espíritu; notemos que la palabra *pneuma* sólo se utiliza 8 veces, de la cuales únicamente 4 designan de manera inequívoca al Espíritu Santo (1,2.11.12; 4,14).

En 1 Pe el vocablo *theos* aparece 39 veces, lo cual es notablemente significativo. Como nota acertadamente A. Vanhoye, la frecuencia relativa del vocablo es la más alta del NT, con la excepción de 1 Jn [25]. Dios es santo (1,15-16), es el que juzga sin parcialidad (1,17), el único a quien hay que temer (2,17). Dios es siempre en el NT el creador, pero de hecho el único documento que utiliza este vocablo (*ktistes*) es precisamente 1 Pe (4,19).

Dios es también aquel a quien llamamos «Padre» (1,17), el Dios de toda gracia (5,10), el que, en su gran misericordia, nos ha vuelto a engendrar (1,3). Precisamente por ello somos llamados a hacer su voluntad (2,15; 3,17; 4,2.19) y a descargar en él toda inquietud, porque cuida de nosotros (5,7; cf. 4,19). La vocación cristiana es la de llegar a ser santos, como él es Santo (1,15-16), honrarle en todo (4,11.16; 2,9) y vivir de tal manera que los otros hombres lleguen también a glorificarlo (2,12). Dios quiere hacernos entrar en su gloria eterna (5,10), herencia que nos reserva en relación con nuestro segundo nacimiento (1,3).

La teología de 1 Pe, sin haber sido especialmente desarrollada ni profundizada, constituye un marco suficientemente completo para evocar la fe cristiana. Sin embargo, para que la llamada a la fe y a la esperanza queden situadas en un contexto plenamente neotestamentario y no sólo en el alargamiento de la tradición del AT, hay que hacer referencia a Jesucristo.

[24] Lo subraya agudamente A. Vanhoye, *op.cit.* 104-108.

[25] A. Vanhoye, *op.cit.* 105-106; para estos párrafos utilizamos la aportación de este autor en el lugar citado.

2. *Cristología*

a) Datos de cristología tradicional

No resulta difícil reproducir las líneas fundamentales de la cristología de este documento. Jesucristo, aunque predestinado desde la fundación del mundo, no se manifestó plenamente sin embargo hasta estos últimos tiempos (1,20). El Espíritu de Cristo estaba en los profetas, prediciendo los sufrimientos que le estaban reservados y la gloria que había de seguir (1,11). Cristo sufrió y murió en su condición humana, pero fue vivificado en el Espíritu (3,18b).

Los efectos salvíficos de la muerte y resurrección de Cristo no están limitados por el espacio y el tiempo. Después de la resurrección, la proclamación de la Buena Nueva alcanzó a todos las esferas de la realidad; los ángeles caídos fueron parte de su audiencia (3,19), pero también los muertos (4,6) [26].

Jesucristo se halla en la gloria y está sentado a la derecha de Dios (3,18). Gloria quiere decir aquí victoria. El hecho de que Dios haya resucitado a Jesucristo y le haya conferido gloria (1,21) quiere decir que podemos tener acceso a él (2,4) y, por tanto, que podemos entrar en la esfera de la luz maravillosa (2,9), de la verdad (1,22) y de la nueva vida (1,23: «renacer»). Pero la gloria de Cristo todavía se ha de manifestar con plenitud (4,13; 5,1; cf. 1,5.7.13). Más aún, una herencia nos espera en el cielo (1,4) y una herencia que nada puede destruir o mancillar (1,4). Esta manifestación plena nos conducirá a un gozo sin fin (1,6; cf. 4,13).

No es difícil reconocer aquí los trazos más característicos de lo que se puede llamar «la cristología tradicional del NT» [27]. Algún exegeta ha dicho que la cristología de 1 Pe no es objeto de un desarrollo explícito u original, sino que da por supuesta la cristología del NT [28]. En cualquier caso, hay que constatar que los elementos fundamentales están ahí y que ni

[26] Los ángeles y los muertos no son necesariamente la misma audiencia, como lo muestra W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965); no todos los autores comparten esta interpretación.

[27] R. Schnackenburg, en *Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1971, original de 1970) 379.

[28] J.H.D Kelly, *The Epistles of Peter and Jude* (Londres 1969) 25.

faltan aspectos importantes ni tampoco parece que se haya hecho ningún desarrollo original. Sin embargo, hay un acento muy claro y fuerte en la cristología de este escrito, que debemos profundizar un poco más.

b) Los sufrimientos de Jesús

La expresión «sufrimientos de Cristo» *(pathemata tou khristou*: 1,11; 4,13; 5,1) tiende a ser interpretada a la luz de la teología paulina. Pero ni es una expresión especialmente acuñada por Pablo (sólo aparece en 2 Cor 1,5; cf. Flp 3,10), ni podemos asumir sin más que se haya de interpretar a la luz de la teología paulina. Más aún, el vocablo «sufrir» sólo aparece cinco veces en los escritos paulinos, mientras que 1 Pe lo utiliza en 13 textos (o en 12 si se opta por otra lectura de 3,18). La cifra se hace más significativa, si tenemos en cuenta que el resto del NT sólo tiene 29 textos con el verbo «sufrir». Por tanto, una tercera parte se halla en 1 Pe, lo cual es bastante significativo.

Entre los textos de 1 Pe, hay por lo menos 4 que hacen referencia al sufrimiento de Jesús: 2,21; 2,22; (3,18); 4,1a y 4,1b. Más todavía, los sufrimientos de Jesús son la base de las exhortaciones a los seguidores de Jesús para que soporten el sufrimiento. Precisamente por esto se explicita cuál fue la actitud de Jesús ante el sufrimiento injusto (2,21-25), a fin de que el seguidor de Jesús pueda revestirse de la misma actitud (4,1), cuando sea perseguido injustamente por el hecho de ser cristiano (4,15-16).

Esta sucinta referencia a un aspecto importante de 1 Pe nos ha puesto en contacto con un matiz que resulta especialmente intenso y, hasta cierto punto, original [29]. Porque 1 Pe, aun sumándose a otros documentos del NT que se inspiran en la vida terrena de Jesús [30], sin embargo ha apelado de forma especialmente incisiva al sufrimiento de Jesús como fundamento de la exhortación a los cristianos. Por ello este punto

[29] Ésta es mi aportación en el trabajo citado antes en la nota 15.

[30] No solamente los evangelios, sino también la tradición joánica de las cartas (1 y 2 Jn), la llamada Carta a los Hebreos, el mismo Pablo y el Apocalipsis se inspiran en la vida de Jesús; cf. J.-O. Tuñí, *Jesús en comunitat. El Nou Testament, un accés a Jesús* (Barcelona 1988); hay traducción castellana (Santander 1989).

constituye el verdadero centro literario y teológico de la carta [31].

3. *Vida cristiana: exhortación y comunidad*

A pesar de lo que hemos dicho hasta aquí, hay que recordar algo que la exégesis de 1 Pe viene subrayando desde hace años, a saber, que se trata de un documento mucho más práctico que doctrinal. De forma que las exhortaciones y las directrices de la vida cristiana ocupan un lugar mucho más central que las fundamentaciones doctrinales que les acompañan. La estructura que hemos presentado antes deja ya entrever este carácter de documento práctico, que tiene como finalidad la exhortación a los diversos estratos de la comunidad. En este apartado abordaremos tanto el sentido y alcance de las exhortaciones como la manera de concebir qué es la comunidad.

a) Las exhortaciones: sentido fundamental

En las cartas de Pablo y de la escuela paulina hay un esquema de fondo que se utiliza con variaciones pero con amplitud: las secciones doctrinales ocupan un lugar central en el desarrollo de estos documentos y van seguidas de exhortaciones que derivan de los desarrollos doctrinales. Incluso los tiempos de los verbos marcan este esquema; así, el indicativo, que se usa en la exposición doctrinal, va seguido del imperativo, que es el tiempo que caracteriza las secciones parenéticas. El esquema se utiliza en 1 Pe profusamente. Con una salvedad, que las secciones doctrinales no preceden a las secciones exhortativas sino más bien al revés. Primero se hace una exhortación, que acostumbra a ir acompañada de una breve y densa sección doctrinal.

Ahora bien, hay que notar que entre las razones aducidas para fundamentar las exhortaciones, la cristología tiene una clara preeminencia. De forma que la exhortación a «comportarse con temor a lo largo del tiempo de exilio» (1,17) tiene a continuación un fragmento cristológico, en el cual Cristo es presentado como el cordero sin mancha que nos ha redimido

[31] Ésta es la tesis del trabajo de J. Cervantes que hemos citado en varias ocasiones.

a través de su preciosa sangre y a través de quien tenemos confianza en Dios (1,18-21); la exhortación siguiente a desear con fruición la leche pura de la Palabra (2,1-3) también va seguida de una larga sección cristológica sobre Cristo, «piedra angular y fundamento de la comunidad» (2,4-10). El conocido pasaje sobre la obediencia a las instituciones humanas (2,11-18) también tiene a continuación un delicado himno, que describe el ejemplo de Cristo en la Pasión (2,19-25). Finalmente, la larga sección con la exhortación a practicar la justicia (la voluntad de Dios: 3,7-17) tiene como motivación el himno cristológico de Cristo que padece, muere, desciende al mundo de los muertos y resucita (3,18-4,6).

En una palabra, hay un cierto cristocentrismo en 1 Pe, porque el ejemplo de Cristo y de su sufrimiento subyace como motivación de fondo a la mayoría de exhortaciones. Ahora bien, si el ejemplo de Cristo es el núcleo fundamental de las secciones parenéticas, no ha de sorprender que la eclesiología de 1 Pe tenga una base fundamentalmente cristológica.

b) Aspectos eclesiológicos

Vamos a limitarnos a hacer referencia a dos aspectos de la concepción eclesiológica de la carta: Cristo, fundamento de la comunidad que es el (nuevo) pueblo de Dios; los dirigentes de la comunidad.

– El fundamento de la comunidad es Cristo

La comunidad tiene una fuerte experiencia de la elección, como participación de la elección de Cristo (2,4.6; cf. 1,1 y 2,9). Porque, aunque se entra en la comunidad a través del bautismo, que comporta un nuevo nacimiento (1,4), en realidad el acento está en la adquisición de una nueva identidad familiar: somos el pueblo de Dios (2,10; cf. 4,17).

En este sentido, la comunidad es exhortada a acercarse a Cristo, piedra viva (2,4), es decir, a Cristo resucitado. En él los miembros de la comunidad, elegidos como Cristo, son constituidos en un edificio de piedras vivas, templo del Espíritu, para formar una comunidad sacerdotal que ofrezca víctimas espirituales agradables a Dios (2,5). Este texto de 1 Pe (2,4-10) tiene todas las características del documento: hace referencia al AT (Sal 118,22; Is 28,16); una referencia que ya se ha dado

en la tradición cristiana anterior (Sal 118,22, utilizado en Mc 12,10; cf. también Mt 21,42; y usado igualmente en Hch 4,11). La ulterior referencia a Is 8,14 ya había sido utilizada por Lc 20,17. Por tanto, no estamos ante una doctrina novedosa, sino en un terreno conocido y familiar también para otros movimientos religiosos como Qumrán [32]. Sin embargo, hay matices que son introducidos por 1 Pe: esta casa viviente es un templo del Espíritu (Ef 2,21-22; cf. 1 Cor 3,16), una comunidad sacerdotal (cf. 2,9 y la referencia a Éx 19,6), que ofrece víctimas espirituales, no materiales, es decir, la propia vida (cf. Rom 12,1-3 y Heb).

Pero el tema ha sido sólo enunciado. Los versículos que siguen irán desgranando textos del AT para justificar y ahondar esta primera presentación: los miembros de la comunidad, a pesar de venir del paganismo (1,14), constituyen el pueblo de Dios. La cita de Oseas (1,6.9; 2,1.25), que justifica esta denominación, es verdaderamente acertada (de nuevo se trata de un texto utilizado ya antes por el NT, cf. Rom 9,25): los que ni de lejos podían pensar en formar un pueblo, probablemente de orígenes diversos, no sólo forman un pueblo, sino que son el pueblo de Dios (2,10), la familia de Dios (4,17). Esta denominación resulta verdaderamente innovadora [33].

Los cristianos, como pueblo de Dios, tienen una identidad impensada, Cristo. Por esto no resulta sorprendente que los creyentes sean denominados cristianos (4,16). Los que no constituían ningún tipo de comunidad, porque como hemos dicho tenían orígenes probablemente diversos, ahora tienen una identidad que les constituye en comunidad, familia, pueblo: la vida de Jesús, su sufrimiento. Ésta es la base última de la esperanza.

– *Los dirigentes de la comunidad*

La estructura comunitaria no es objeto de exposición en este documento. Sin embargo, sabemos que se trata de comunidades que se estructuran como «fraternidades» (*adelphotes* es *hapax* en el NT: 2,17; 5,9; cf. 1,22; 3,8), que viven la solida-

[32] L. Goppelt, *op.cit.* 142.

[33] R.E. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986) 77.

ridad (3,8; cf. 5,9) y el amor como lazo de unión y de comunión (1,22; 2,17; 4,8). Forman la comunidad diversos estamentos mencionados tanto en las exhortaciones domésticas (2,18-3,12) como en los pasajes que hacen referencia a los dirigentes de la comunidad (5,1-5).

El autor de 1 Pe se considera a sí mismo co-presbítero, en comunión con otros presbíteros de la comunidad, lo cual parece apuntar a una dirección colegiada (5,1). Sin embargo poco podemos decir del contenido de la expresión. Ciertamente que no podemos leer en ella una estructura demasiado elaborada –por ejemplo, la que proponen las pastorales–, porque el tono de la exhortación a los presbíteros es sumamente amplio. Se trata de pastorear el rebaño de Dios fomentando actitudes fundamentales como la disponibilidad y la generosidad en contraposición al despotismo o el autoritarismo (5,2-3). En cualquier caso la estructura es sumamente carismática, con un claro acento en el servicio y el amor mutuos (4,10-11).

4. *Sugerencias para el trabajo personal*

Leer seguida toda la carta, tomando nota de los siguientes datos: En primer lugar, de las exhortaciones: ¿a qué exhorta 1 Pe? (cf. 1,15; 1,17; 2,1-2; 2,11-18; 3,1-17; 4,7-11); Después debemos anotar las motivaciones que hay tras las exhortaciones: las razones o motivos por los que se exhorta a determinadas actuaciones o actitudes (1,16; 1,18-25; 2,4-10; 2,19-25; 3,18-4,6). En tercer lugar, comparar las exhortaciones y motivaciones, es decir, buscar paralelos entre ambas. Finalmente, anotar qué consecuencias se pueden sacar acerca de la cristología de 1 Pe y acerca de la identidad de los cristianos según 1 Pe.

III. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

Hay múltiples aspectos de la exégesis de 1 Pe que podrían ser objeto de atención. Sin embargo, es forzoso limitar nuestra atención a cuatro aspectos insoslayables en este momento: los destinatarios, el lugar de composición, la datación del escrito y, finalmente, la cuestión del autor. Hay que subrayar que estos temas son todos cuestiones abiertas de la exégesis de 1 Pe. Con todo los trataremos en un orden que resulta ya por sí mismo significativo.

1. Destinatarios

Hay una serie de aspectos de este escrito que se han ido clarificando poco a poco y contribuyen a que tengamos un conocimiento cada vez más delimitado de la identidad de los destinatarios de la carta. A ello han contribuido en gran medida los métodos histórico-críticos y el llamado análisis sociológico del NT.

Durante siglos –de hecho hasta entrada la edad moderna– el término «diáspora», que se encuentra en el encabezamiento de la carta (1,1), había sugerido que los destinatarios podían ser judeocristianos, es decir, judíos de la diáspora, convertidos por la predicación de los primeros misioneros cristianos que recorrieron el Asia Menor, incluido naturalmente Pablo.

Sin embargo, hay pasajes de 1 Pe que excluyen esta interpretación. Se dice, por ejemplo, en 1,14: «no os amoldéis a las antiguas pasiones de cuando vivíais en la ignorancia». El tiempo anterior a la conversión es un tiempo de ignorancia, es decir, de desconocimiento de Dios y de sus exigencias. Esta constatación contrasta con la valoración muy positiva que hace toda la tradición del AT y, más en concreto, con la consideración de mujeres santas de la época del AT (3,5-6). Más explícito es el texto siguiente: «ya habéis pasado demasiado tiempo cumpliendo la voluntad de los paganos y viviendo en libertinajes, pasiones, embriagueces, orgías, borracheras e idolatrías abominables. Ahora ellos se sorprenden de que no corráis a su lado a desenfrenos sin límite y no paran de injuriaros» (4,3-4). Recordemos, por otra parte, la buena noticia de que los destinatarios son ahora pueblo de Dios, cuando antes no lo eran (2,10), lo cual apunta también en la misma dirección. Por consiguiente, parece claro que los destinatarios son, por lo menos en su gran mayoría, convertidos del paganismo.

Un segundo aspecto que debe tenerse en cuenta es el hecho de que 1 Pe parece consolar a quienes son perseguidos por su conducta cristiana (4,16). A pesar de la ausencia de términos explícitos que hagan referencia a persecuciones, sin embargo el pasaje de 4,12-19 parece ser una exhortación a mantenerse firmes en la prueba que se les viene encima. Lo cual ha llevado a la exégesis a intentar descubrir a qué persecución pública respondería 1 Pe. Con todo, no se ha llegado nunca a

soluciones satisfactorias, porque la persecución de Nerón se limitó al área de Roma y otras persecuciones, como la de Domiciano de la que se hace eco el Apocalipsis, resultaban demasiado tardías (final de siglo I).

Todo ello ha contribuido a un análisis más certero de 1 Pe en este punto. La situación que se trasluce en la carta no es la de persecución, sino más bien de un «distanciamiento entre no cristianos y cristianos, extremado en hostilidad» por el cambio radical de comportamiento de los cristianos respecto de los no cristianos «o el nuevo estilo de vida de los cristianos. La novedad o heterogeneidad de la vida cristiana aparece perfilada en su contraste con lo anterior, hasta alcanzar grados de distanciamiento, segregación y hostilidad» (2,1.11-12.23; 3,1-4.14.17 y 4,1-4.14-16) [34].

La exégesis ha ido perfilando poco a poco el tipo de destinatarios de la carta. Supuesto, por tanto, que estamos ante comunidades de origen pagano, que son discriminadas y viven en un cierto ostracismo por el hecho de ser cristianas, el estudio de las condiciones en que se encontraron los cristianos en las regiones o Provincias romanas, a las que se dirige el escrito, ha proyectado mucha luz sobre el sentido fundamental de la carta [35].

La carta se dirige a «los escogidos de Dios que viven como forasteros en la diáspora: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1,1). La enumeración resulta clarificadora en la medida que hace referencia a cinco (o, más exactamente, cuatro) Provincias romanas con una situación sociológica relativamente parecida. Por ello, los epítetos «forasteros» (1,1; 2,11) y «extranjeros» (1,17) no tienen un sentido primario metafórico, sino que designan la condición social de los destinatarios: se trata de gente sencilla y humilde, sin estatuto reconocido desde el punto de vista social. Ello les hace vivir en un cierto ostracismo, con el desprecio y alejamiento de los ciudadanos romanos

[34] Cf. N. Brox, *La Primera Carta de Pedro*, 46.

[35] Los análisis de J.H. Elliott han representado una nueva línea de trabajo en este sentido, primero en su trabajo de doctorado *The Elect and the Holy. An exegetical Examination of 1 Peter 2,4-10 and the Phrase «Basileion Ierateuma»* (Leiden 1966); después en su obra *Una casa para los que no tienen patria ni hogar* (Londres [2]1982, Estella 1995); cf. también en la misma línea la interesante aportación de A. Puig, *Le Milieu de la première épître de Pierre, Revista Catalana de Teología* 5 (1980) 95-129; 331-402.

de la región. Es más que probable, como puede inferirse del análisis de las metáforas utilizadas en el texto [36], que estas comunidades vivieran en áreas rurales y en pequeños núcleos urbanos de la vasta región del Asia Menor, incluida en las Provincias romanas mencionadas al comienzo del escrito (1,1).

Es justo notar que los últimos años han visto una aportación de calidad a la comprensión de 1 Pe. Y que tanto los métodos histórico-críticos como el análisis sociológico han ayudado notablemente a comprender el mensaje de este escrito. Con todo, el camino está lejos de haber sido recorrido en todas sus etapas.

2. *Fecha de composición*

He aquí un aspecto especialmente difícil de definir y delimitar. Este apartado parece depender de la solución que se dé a la cuestión del autor. Sin embargo, dada la falta de claridad respecto de este tópico, preferimos intentar definir la cuestión de la datación antes de entrar en el tema del autor.

Así pues, si prescindimos metodológicamente de la cuestión del autor, la carta no ofrece datos claros acerca del tiempo de su composición. El hecho de que el análisis sociológico confirme que, efectivamente, los destinatarios son cristianos de las regiones mencionadas en 1,1 no dice nada todavía acerca del tiempo en que se les dirige este escrito, puesto que no se llegan a especificar circunstancias que lo motiven directamente.

Por otra parte, es verdad, como ya hemos dicho al hablar de la relación de 1 Pe con el resto del NT, que la cristología y la eclesiología parecen posteriores a los escritos paulinos y claramente anteriores a las cartas pastorales. Con todo, el margen de tiempo que queda así implicado es muy grande; nos hallamos en un período de 50 años en el que no parece podamos concretar mucho más, es decir, entre finales de los 60 y la primera década del siglo II.

Muchos autores se inclinan por una datación cercana a los años 80 a partir de la relación entre la teología de 1 Pe y otras obras del NT [37]. Pero no puede negarse que faltan datos y ele-

[36] Cf. A. Puig, *op.cit.* 301-402.

[37] J. Cervantes, *La Tradición Petrina en las Cartas de Pedro*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 119-139, especialmente 124-127.

mentos que confirmen esta apreciación. La opinión que se va imponiendo poco a poco, cada vez con mayor claridad, es que estamos ante un escrito del período subapostólico, es decir, de la segunda o tercera generación cristiana.

3. *La cuestión del autor*

He aquí una cuestión que permaneció incuestionada durante siglos: el autor no podía ser otro que el apóstol Pedro. Sin embargo, la época crítica puso un interrogante a esta apreciación. ¿Qué datos proporciona la carta en la línea de la autoridad petrina? El encabezamiento atribuye el escrito a Pedro, apóstol de Jesucristo (1,1). Más adelante el autor se autocalifica como «copresbítero, testigo de los padecimientos de Cristo y partícipe de la gloria que se va a revelar» (5,1). El texto no da ninguna otra indicación acerca del autor. Añade, sin embargo, que el escrito se debe a la mano de Silvano, que, junto con Marcos, está con el autor en Babilonia (5,12-13).

La verdad es que los datos son descorazonadores. En primer lugar, porque son textos muy formales y poco aportan a la comprensión de 1 Pe. Pero, además, la frase «testigo de los padecimientos de Cristo» significa más bien «el que da testimonio de Cristo con los propios padecimientos», y no necesariamente «el que da testimonio de los sufrimientos de Cristo» [38]. En el fondo, por tanto, ni el encabezamiento, ni la salutación final, ni tampoco el texto sobre tener parte en los sufrimientos de Cristo (4,13) apuntan a ninguna clave de lectura de la carta.

A lo largo de la historia se ha apelado en varias ocasiones a 1 Pe como representante de una teología petrina que podría poner contrapuntos a la teología paulina, por una parte, y a otras teologías más judeocristianas, por otra. Sin embargo, este modo de interpretar 1 Pe tampoco ha confirmado que tengamos en este escrito una teología característica de Pedro, el seguidor de Jesús [39].

La cuestión de la autoría de este escrito queda, por tanto, totalmente abierta. Y, dado que no tenemos certeza alguna so-

[38] Cf. Por ejemplo N. Brox, *op.cit.* 305; L. Goppelt, *op.cit.* 322-323. Puede verse un examen más detallado de los textos paulinos en B.M. Ahern, *The fellowship of his sufferings (Phil 3,30)*, CBQ 22 (1960) 1-32, especialmente 30.

[39] Cf. N. Brox, *op.cit.* 333-337.

bre la fecha de composición, más bien habrá que inclinarse por la pseudonimia (un autor que escribe en nombre y apoyándose en la autoridad de Pedro). Para algunos exegetas [40], el autor sería un discípulo de Pedro. Pero, incluso en este caso, el argumento es la filiación romana de 1 Pe y un paralelismo poco convincente con la 1 Clemente enviada desde Roma a Corinto a comienzos del siglo II, más que su petrinismo. Otros, en virtud de algunos detalles, como una cierta y vaga relación con el cristianismo sirio [41] y la apelación de «cristianos» que se hace a los miembros de la comunidad, la cual según testimonio de los Hechos se utilizó por primera vez en Antioquía, se inclinan más bien por un «responsable culto de la fraternidad» [42].

4. *Lugar de composición*

Hemos dejado para el final esta cuestión, porque se solapa con las anteriores y no aporta ningún dato especialmente clarificador. La opinión tradicional, que aceptaba sin más la autoría petrina y que aceptaba la capital del Imperio como lugar de composición de 1 Pe, tenía como punto de referencia fundamental que Babilonia (5,13) era una designación en clave críptica de la ciudad de Roma (cf. Ap 14,8). Sin embargo, dada la poca claridad de la filiación petrina de 1 Pe, tampoco hay argumentos claros y definidos para considerar Roma como el lugar de la redacción de la carta. En efecto, los paralelos con la Carta Primera de Clemente, dirigida desde Roma a Corinto y por tanto a una comunidad cristiana del Asia Menor, no acaban de ser decisivos. La cuestión ha de quedar, en consecuencia, abierta.

Por otra parte, como ya hemos indicado, se han apuntado razones para situar el lugar de la redacción en Antioquía. Pero los argumentos que se presentan son muy débiles [43] Finalmente, como ya ha quedado apuntado, dada la familiaridad de 1 Pe con la situación del cristianismo del Asia Menor

[40] P.ej. R.E. Brown / J.P. Meier, *Antioch and Rome* (Londres/Nueva York 1979).

[41] En concreto, la referencia a la bajada de Jesucristo al mundo inferior, aspecto que no aparece para nada en la teología de Ignacio de Antioquía; la hipótesis de Antioquía la propuso M.E. Boismard, en RB 64 (1957) 161-183.

[42] J. Cervantes, *La tradición petrina*, 129.

[43] Cf. la nota 39 anterior.

hacia finales del siglo I, la composición de 1 Pe en Asia Menor continúa siendo una posibilidad que no puede ser excluida sin más.

5. Datos para la historia de la investigación

Al hablar de la estructura de 1 Pe ya hemos hecho referencia a diversos momentos de la historia de la interpretación de este escrito. Ampliaremos un poco lo que allí hemos indicado [44]. A grandes trazos se pueden marcar cuatro etapas, no necesariamente cronológicas, o cuatro momentos en la historia de la exégesis de 1 Pe dentro de la época crítica. De hecho corresponden a cuatro preocupaciones diversas aunque no mutuamente exclusivas.

Búsqueda de fuentes literarias. Se parte del contraste entre el comienzo y final (1,1-2 y 5,12-14) del escrito por una lado y el núcleo del mismo (1,3-5,11) por otro. Los rasgos epistolares se encuentran sólo en el comienzo y en la conclusión; el resto formaría una homilía, elaborada mediante añadidos posteriores [45]. Más adelante, la exégesis percibe una cesura notable entre 4,11 por un lado y 4,12 por otro, lo cual da pie a la hipótesis de dos escritos fundamentales[46]. En una línea parecida se perciben fragmentos de himnos más antiguos que la base de la estructura de la primera parte de 1 Pe [47].

Análisis sobre la filiación litúrgica de 1 Pe. En línea con la intuición de fondo de la llamada historia de las formas, según la cual hay que dar con el contexto social o *Sitz im Leben* de los escritos o pasajes unitarios (perícopas), se detectan en 1 Pe fragmentos de una li-

[44] Una historia muy documentada y pormenorizada de la investigación de 1 Pe puede hallarse en J. Cervantes, *La Pasión*, 23-53.

[45] Defiende esta posición A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. II. Die Chronologie* (Leipzig ²1897, original de 1886) 451-466; W. Soltau, *Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes* en ThStKr 78(1905) 302-315, quien señala algunas inserciones posteriores en el texto, según cita de J. Cervantes, *op.cit.* 28, nota 21.

[46] Hipótesis defendida por primera vez por R. Perdelwitz en su trabajo *Die Mysterienreligion und das Problem des I.Petrusbriefes* (Giessen 1911), quien considera que la primera parte de 1 Pe es una homilía bautismal y la segunda una exhortación del mismo autor a la comunidad en situación de persecución.

[47] Podemos citar aquí a M.E. Boismard y sus trabajos sobre la primera parte de 1 Pe, publicados conjuntamente en *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1961), a pesar de que podría también ir en el grupo de exegetas que han examinado 1 Pe a la luz de la historia de las formas.

turgia bautismal [48], o de una liturgia pascual [49]. En esta línea se llega a parangonar 1 Pe con la Haggadá de la Pascua judía [50]. Sin embargo, como ya hemos indicado, las hipótesis de una filiación litúrgica de este escrito ha perdido defensores.

Análisis de la estructura literaria. Un tercer momento es el análisis más detallado de la estructura literaria de 1 Pe, intentando detectar la dinámica interna de la carta. Este tipo de trabajo se ha multiplicado en estos últimos años y ha ido arrojando luz sobre el talante fundamental del texto [51].

Análisis sociológico. El último momento es la aplicación del análisis sociológico a 1 Pe. No se puede negar que resulta prometedor, aunque no dé con resultados definitivos [52]. Se sigue insistiendo en el mismo, no como método exclusivo, sino en combinación con los trabajos tanto de análisis literario como de búsqueda de contextos sociales o vitales de la comunidad que aparezcan en el texto.

6. *Bibliografía*

La bibliografía sobre 1 Pe es muy amplia. Para información bibliográfica están los comentarios de N. Brox y L. Goppelt que citamos en este apartado. También la obra de J. Cervantes sobre la pasión de Jesucristo en 1 Pe ofrece una amplísima bibliografía. Hay que subrayar que son relativamente po-

[48] Aquí podríamos citar primero a W. Bornemann, *Der Petrusbrief, eine Taufrede des Silvanus?*, ZNW 19 (1919/20) 143-165. Pero son muchos los que intentan trazar el origen litúrgico de varios pasajes de 1 Pe: R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, CNT (1947) 1-14; E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres 1946); H. Preisker en la reedición del comentario de H. Windisch, *Die katholischen Briefen* (Tubinga ^{3}1951); la aportación de Boismard, presentada en la nota anterior, tiene también aquí valor.

[49] La hipótesis de F.L. Cross, basada en el uso y la frecuencia de la palabra *paskhein* (padecer), enlazada etimológicamente con *paskha* (pascua), no tuvo demasiado éxito, *1 Peter. A Paschal Liturgy* (Londres 1954).

[50] A.R.C. Leaney, *1 Peter and the Passover: An Interpretation*, NTS 10 (1963/64) 238-251; esta hipótesis tiene como punto de referencia la homilía de Melitón de Sardes, de la Pascua de los cuartodecimanos.

[51] Cf. J. Cervantes, *La Pasión*, 33-56, con detallados ejemplos de este tipo de análisis.

[52] Los trabajos más conocidos son los de J.H. Elliott, que ha presentado sus investigaciones en dos obras, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta Primera de Pedro y de su situación y estrategia* (Londres ^{2}1982, Estella 1995); *1 Peter. Estrangement and Community* (Chicago 1979); resultan interesantes las aportaciones de A. Puig, *Le Milieu de la première épître de Pierre*, *Revista Catalana de Teología* 5 (1980) 95-129; 331-402.

cos los trabajos en castellano. Vamos a limitar nuestra información a algunos comentarios, mayormente en castellano, y a algunas obras más accesibles o especialmente importantes.

a) Introducciones y comentarios

K. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas. Texto y comentario* (Madrid 1974, original de 1961). En su momento fue uno de los mejores comentarios a 1 Pe. Ahora queda un poco desfasado. Con todo continúa siendo obra de consulta de gran valor.

N. Brox, *La Primera Carta de Pedro* (Salamanca 1994, original de 1979). Es uno de los importantes comentarios a 1 Pe aparecidos estos años. Tiene muy buena bibliografía al comienzo. El comentario sigue un método muy claro. Analiza primero las diversas unidades (el autor no cree que sea posible detectar una pretendida estructura en 1 Pe) y pasa luego a analizar el texto versículo por versículo; finalmente hace un resumen de las aportaciones del pasaje analizado. Se trata de una buena obra de consulta.

J. Cantinat, *La Primera Carta de Pedro*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* II (Barcelona 1983) 86-98. Cuidada y breve introducción a 1 Pe que recorre sucintamente todos los tópicos importantes.

E. Cothenet, *Las cartas de Pedro,* Cuadernos Bíblicos 47 (Estella ^{3}1990). Una introducción breve pero muy equilibrada, seguida de un comentario bastante sintético que, sin embargo, tiene en cuenta los aspectos más importantes de 1 Pe. Es una obra práctica que, a lo largo del comentario, propone diversos trabajos para realizar por el lector. Muy asequible y bien documentada.

L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, editado por F. Hahn con la colaboración de J. Roloff (Gotinga 1978). En mi opinión, el mejor comentario que poseemos hasta ahora sobre 1 Pe. Tiene, además, la ventaja de ofrecer bastantes estudios temáticos a lo largo del mismo. En muchas cosas las penetrantes observaciones de Goppelt se adelantaron a su tiempo.

J. Cervantes, *La Tradición petrina en las cartas de Pedro,* en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 119-139. Se trata de una introducción a las cartas de Pedro, que tiene en cuenta tanto su contenido como las cuestiones introductorias de destinatarios, fecha de composición, autor y lugar de composición. Es muy asequible y al mismo tiempo penetrante y actual.

b) Estudios

Varios, *Études sur la Première Lettre de Pierre* (París 1980). Este interesante volumen publica las ponencias y comunicaciones de las

Jornadas de la asociación católica francesa para el estudio de la Biblia, tenidas en 1979. Sobresale el trabajo de A. Vanhoye, *1 Pierre au Carrefour des Théologies du Nouveau Testament* (97-128), pero son interesantes las contribuciones de E. Cothenet, *Les Orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre* (13-42), C. Lepelley, *Le contexte historique de la première lettre de Pierre* (43-64) y J. Schlosser, *Ancien Testament et Christologie dans la Prima Petri* (65-96).

J.H. Elliott, *Una casa para los que no tienen patria ni hogar* (Londres [2]1982, Estella 1995). Este autor ya había publicado su trabajo de doctorado sobre 1 Pe 2,4-10 con penetrantes indicaciones acerca de la estructura de las comunidades a las que se dirige 1 Pe. Realizó un análisis mucho más detallado sobre los datos que aporta el mismo texto de la carta acerca de la estructura sociológica de dichas comunidades. El estudio de 1 Pe en el contexto sociológico del Asia Menor bajo dominio romano ayuda en muchos casos a comprender mejor el sentido del texto.

J. Cervantes, *La pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro* (Estella 1991). Se trata de una tesis doctoral hecha bajo la dirección de A. Vanhoye. Es un trabajo muy voluminoso (434 páginas) con una amplia bibliografía (479 títulos, que incluyen muchos artículos del TWNT). Es una obra muy bien trabajada, que muestra la centralidad de la tradición de la Pasión de Jesús en la estructura de 1 Pe. Constituye prácticamente un comentario a la carta, pues analiza los lugares cristológicos más importantes dentro de su respectivo contexto.

A. Puig, *Le Milieu de la première épître de Pierre*, *Revista Catalana de Teología* 5 (1980) 95-129; 331-402. Un amplio estudio, realizado a la luz del trabajo de J.H. Elliott y ampliado con el análisis de las metáforas empleadas en la carta. Llega a conclusiones cercanas a las de Elliott pero por su propio camino. Resulta muy interesante, a pesar de que en bastantes puntos las conclusiones son demasiado optimistas. El mismo autor ha publicado en catalán una justificación del trabajo.

J.-O. Tuñí, *Jesus of Nazareth in the Christology of 1 Peter*, *Heythrop Journal* 28 (1987) 292-304. Se trata de una modesta contribución al estudio de la cristología de 1 Pe. En un marco muy ceñido se acerca a la tesis de J. Cervantes. Se ha ampliado un poco (referencia a la comunidad) en mi obra *Jesús en comunitat. El Nou Testament, un accés a Jesús* (Barcelona 1988); hay traducción castellana (Salamanca 1989).

c) Otras obras de interés

R.E. Brown / K.P. Donfried / J. Reumann, *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976, original de 1973). Trabajo verdaderamen-

te ecuménico entre autores católicos y protestantes. Es una presentación de la figura de Pedro en los diversos documentos del NT a la luz de lo que se ha llamado la historia de la redacción, es decir, el peculiar punto de vista de cada autor o de cada obra. Obra sumamente interesante e instructiva.

R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991). Obra que se solapa con la anterior, pero que tiene un horizonte más ambicioso: seguir de cerca las diversas tradiciones petrinas, tanto en los escritos del NT como en otros muchos documentos de la Iglesia primitiva, ortodoxos y heterodoxos. Resulta muy interesante no sólo por la información que ofrece, sino también porque hace caer en la cuenta de la importancia y del alcance de la tradición petrina en el cristianismo primitivo.

Capítulo X
LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO

Si la Primera Carta de Pedro es un escrito práctico, con una preponderancia clara de las exhortaciones y que apela al kerigma cristológico sólo como base de los fragmentos parenéticos, en cambio la Segunda Carta es un escrito mucho más doctrinal, con un fuerte acento en la rectitud de la doctrina y con una parénesis claramente subordinada a los fragmentos didácticos. Podríamos decir que el espacio que en 1 Pe se dedica a la exhortación, se dedica en 2 Pe a la enseñanza, y que los núcleos doctrinales de 1 Pe se corresponden en espacio e importancia con las exhortaciones de 2 Pe.

Además de esta diversidad fundamental, hay múltiples diferencias entre los dos escritos. El clima de opresión e incluso de persecución que caracteriza 1 Pe no juega papel alguno en 2 Pe. En este documento nos encontramos en otro contexto: el de la discusión doctrinal que tiene múltiples implicaciones en el estilo de vida de un grupo de la comunidad (2,1), que está consiguiendo que muchos sigan sus directrices e imiten su comportamiento (2,2). Pero, además, la cristología sucinta pero claramente kerigmática de 1 Pe ha dado paso a una cristología mucho más formal y doctrinal: Jesucristo es objeto de conocimiento y de aceptación, no el modelo que hay que imitar a base de seguir sus huellas. Ya no se habla de la manifestación de Jesucristo (*apocalipsis*), se discute acerca de su advenimiento (*parousia*).

En otro capítulo, mientras 1 Pe utiliza un griego correcto y sencillo, 2 Pe tiene un griego lleno de arcaísmos y resulta un

tanto afectado [1]. La viveza y el sentido directo y familiar de las exhortaciones de 1 Pe han desaparecido y nos encontramos con un escrito formal, de una cierta rigidez e incluso de una cierta dureza. En el fondo, 2 Pe tiene más de las llamadas cartas de la cautividad o, sobre todo, de las pastorales de la escuela paulina, que de la sencillez de 1 Pe.

Por otra parte, tampoco desde el punto de vista literario hay demasiada cercanía entre ambos escritos. Sólo tienen 100 términos comunes y en cambio hay 369 conceptos propios de 1 Pe que no están en 2 Pe, mientras 230 conceptos de 2 Pe no aparecen en 1 Pe [2].

De lo dicho hasta aquí se deduce que el *pathos* fundamental de 2 Pe es muy diverso del que caracteriza a 1 Pe. En una palabra, a primera vista parece que sólo la atribución a Pedro como autor relaciona estos dos escritos que, más que probablemente, tuvieron un público diverso [3], tienen finalidades muy distintas [4] y, como ya hemos indicado, muy pocos puntos de contacto a nivel estrictamente literario [5].

En consecuencia, a pesar de que 2 Pe conoce 1 Pe (2 Pe 3,1) y establece un cierto objetivo común a ambas, «en ambas os recuerdo lo que ya sabéis» (ibíd.), nuestra introducción a 2 Pe va a hacerse con independencia de 1 Pe. Limitaremos esta presentación a tres capítulos: la dimensión literaria, la dimensión doctrinal y la dimensión socio-histórica.

[1] K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid 1974, original de 1961) 253.

[2] J.B. Mayor, *The Epistles of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Londres [2]1965), según cita de J. Cervantes, *La Tradición Petrina de las Cartas de Pedro*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 135, nota 78.

[3] Mientras 1 Pe se dirige a las comunidades de las Provincias romanas del norte del Asia Menor, en cambio 2 Pe no da indicación alguna acerca de los destinatarios. Más adelante volveremos sobre este dato.

[4] Mientras 1 Pe quiere exhortar a sus destinatarios (1 Pe 2,11; 5.1.12), 2 Pe quiere reforzar la doctrina de sus interlocutores (1,13; 3,1), aunque lo haga también con fragmentos de exhortación (3,14-15). Lo iremos viendo en esta presentación.

[5] Los paralelos entre 1 Pe y 2 Pe son pocos y, sorprendentemente, parece que haya un interés especial en decir cosas parecidas de modo diverso. Algunos paralelos son citados más adelante en la nota 11.

I. DIMENSIÓN LITERARIA

1. *Características de vocabulario y estilo*

Ya hemos indicado antes que el vocabulario de 2 Pe tiene su propia personalidad en la medida en que mantiene una cierta originalidad [6]. Por otra parte, el vocabulario de 2 Pe muestra cierto conocimiento y familiaridad con términos sacados del helenismo; por ejemplo, la fórmula «partícipes de la naturaleza divina» (2,4), la referencia a la virtud y no, bíblicamente, a la justicia, como realización de la voluntad de Dios (1,3.5), o también la concepción del papel del agua en la creación y el del fuego en la consumación que se dejan entrever en 3,6-7. Además hay conceptos centrales en 2 Pe que se deben más a ambientes helenístico-gnósticos que a la tradición judeocristiana; por ejemplo, la importancia dada al conocimiento (1,2-4.6.8; 2,20; 3,18).

En lo que se refiere al estilo, «generalmente correcto y sencillo, *sobre todo en el primer capítulo*, adquiere en algunos momentos grandilocuencia, laboriosidad, incluso confusión (2,12-14; 3,5-7), acaso bajo los efectos de una mayor emoción» [7]. En conjunto puede decirse que se trata de un estilo detallado, un poco abigarrado y que pretende hacer mella en el lector. De aquí que utilice la repetición y la asonancia para hacer hincapié en la importancia de temas que desea subrayar con énfasis (1,3-7; 2,1-4; 3,10-12). El texto resulta, en conjunto, duro aunque es correcto y relativamente directo.

2. *Utilización del Antiguo Testamento*

En la introducción a 1 Pe hemos visto que una de las notas características de este escrito era la profusa utilización del AT. El contraste es relativamente importante. 2 Pe no hace referencia explícita a ningún texto del AT. Sin embargo, esto no quiere decir que no lo utilice. Hay varios textos que son citas explícitas de textos veterotestamentarios (2,22: Prov 26,11; 3,8: Sal 90,4; 3,13, claramente inspirado en Is 65,17). Pero, sobre todo, utiliza ampliamente tradiciones y figuras bíblicas: los relatos de la creación (3,5; cf. Gn 1,6-9), el pecado de los án-

[6] Proporcionalmente es el escrito con más *hapax legómena* de todo el NT: 56, de los cuales 23 se encuentran en el los LXX; cf. J. Cantinat, *La Segunda Carta de Pedro*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983) 112.

[7] J. Cantinat, *op.cit.* 112.

geles (2,4; cf. Gn 6,1-2), el diluvio (2,5; cf. Gn 6-8), la ruina de Sodoma y Gomorra (2,6-8; cf. Gn 19), la liberación de Lot (Gn 19,1-16) y el extravío de Balaam (2,15-16; cf. Nm 22) ocupan un lugar importante en el texto, a lo que parece en dependencia directa de la carta de Judas [8].

Además de la utilización del AT, 2 Pe parece hacerse eco de tradiciones que se encuentran también en otros escritos de tradición petrina. Por lo menos parece que hay que contar con una relación entre 2 Pe y el llamado Apocalipsis de Pedro, obra relativamente antigua (hacia 150), con el que comparte no sólo un vocabulario común, sino también concepciones teológicas muy parecidas [9]. Sin embargo, como veremos más adelante, no deja de ser significativo que 2 Pe parezca distanciarse claramente de la literatura apócrifa del AT. Por lo menos en cuanto que evita referencias de la Carta de Judas que han sido utilizadas a partir de esta literatura [10].

3. *Relación con otros escritos del Nuevo Testamento*

Resulta interesante constatar que 2 Pe tiene varias referencias a los libros del NT pero, en cambio, casi no utiliza los textos. Habla de 1 Pe (3,1) pero no parece que la utilice[11]. Hace mención de las cartas paulinas (3,15-16) y, en cambio, no tiene referencia clara a ningún texto paulino, aunque trate temas «paulinos» como la filiación divina o la fe (1,1-4) [12]. Co-

[8] J.ª Cantinat, *op.cit.* 114. Sin embargo, como diremos más adelante, la utilización de Jds es creativa y no se amolda a todo lo que dice Jds, ni en el orden ni en la forma.

[9] M. Rodríguez, *Tres Apócrifos no gnósticos sobre Pedro (El Apocalipsis de Pedro, el Evangelio de Pedro y los Hechos de Pedro)*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva* (Estella 1991) 142-184, especialmente 154-155.

[10] Con todo, este procedimiento no parece que se aplique al Apocalipsis de Pedro. Pero la razón podría ser muy sencilla, pues consta que este escrito estuvo ya de antiguo en algunas de las primeras listas del canon, en concreto en el llamado *Canon de Muratori*, que, en cambio, no parece citar las cartas de Pedro; cf. ibíd. 156.

[11] Aunque tiene alguna fórmula idéntica (1 Pe 1,2d = 2 Pe 2,2a). La utilización del diluvio en ambos escritos se hace con finalidades muy diversas (1 Pe 3,20 y 2Pe 2,5). Sin embargo, algunos autores subrayan la cercanía de ideas entre 1 Pe 1,3-11 y 2 Pe 1,3-9 y hacen referencia a la insistencia de 2 Pe en «recordar» a sus lectores las enseñanzas anteriores, lo cual podría ser una referencia indirecta a 1 Pe (2 Pe 1,12.15).

[12] Una lista de textos con reminiscencias paulinas puede encontrarse en J. Cantinat, *op.cit.* 102.

noce las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles (3,2), pero de los textos evangélicos sólo hay una referencia clara a la transfiguración (1,17-18; cf. Mt 17,1-5) [13].

4. *Relación entre 2 Pe y la Carta de Judas*

En contraste con los datos esbozados hasta aquí, la relación entre 2 Pe y la Carta de Judas es tan cercana y precisa, que el único problema sería cuál de los dos documentos constituye la base del otro. Hay una serie de razones que han inclinado a la exégesis en favor de una clara prioridad de Jds respecto de 2 Pe. Recordaremos en primer lugar los textos paralelos para razonar después la prioridad de Jds.

a) Textos paralelos

Entre los textos de estos dos documentos hay una serie de paralelos relativamente corrientes. Por ejemplo, la salutación de 2 Pe 1,2 («os deseo que recibáis con abundancia la gracia y la paz») coincide en su formulación con Jds 2 («os deseo que recibáis con abundancia la misericordia, la paz y el amor»); y también «os recordaré siempre estas cosas, aunque ya las conocéis...» (2 Pe 1,12), coincide con «a vosotros, aunque lo sabéis todo, os quiero recordar...» (Jds 5); y así otros textos claramente paralelos, aunque la formulación resulta sorprendentemente diversa [14].

Lo que resulta inusitado es que en 2 Pe 2,1-18 y 3,1-3 por una parte y Jds 4-19 por otra, el paralelismo abarca prácticamente todos los versículos con pocas excepciones:

2 Pe	**Jds**	**Tema**
2,1	4	aparición de los falsos maestros (intrusos)
2,4	6	castigo de los ángeles pecadores
2,6	7	condena de Sodoma y Gomorra
2,9	6	justos salvados, impíos condenados
2,10	7-8	desenfreno carnal de los intrusos
2,11	9	ni los ángeles osan actuar como ellos
2,12	10	se portan como animales sin razón
2,13	12	abusan en las comidas comunitarias

[13] Tiene, con todo, referencias evangélicas menos precisas como, por ejemplo, 2,20: Mt 12,45; 2,21: Lc 12,47-48; 3,10: Mt 24,43-44 y 1 Tes 5,2. Algunos exegetas ven en 1,14 una velada referencia a Jn 21,18-19.

[14] Una lista de tales paralelos puede encontrarse en K.H. Schelkle, *op.cit.* 193.

2,15	11	caen en la traición de Balaam
2,17	13	son como fuentes (nubes) sin agua...
3,2	17	recuerdo de los profetas y apóstoles
3,3	18	estaba previsto (Escritura) que aparecían.

Es decir, que hay algunos textos de 2 Pe 2,1-18 y 3,1-3 que no tienen paralelo en Jds (en concreto 2 Pe 2,2-3.5.7-8.14.16.18-22) y algunos de Jds 4-19 no tienen correspondencia en 2 Pe (en concreto Jds 3.5.15.16.19-25). Ahora bien, la mayoría de los textos de 2 Pe que no están en Jds son o bien invectivas contra los falsos maestros (2,2-3.14.16.18-22) o aducen algún ejemplo bíblico que no tiene Jds (el ejemplo de Noé; 2,5 y el de Lot 2,7-8). Por lo que se refiere a versículos de Jds que no están en 2 Pe, se trata casi exclusivamente de citas de textos apócrifos (Jds 14-15, porque Jds 5 tiene un claro paralelo en 2 Pe 1,12). Es decir, que el núcleo central de Jds está también en 2 Pe y, si exceptuamos la salutación y la doxología final, en este documento (Jds 1.24-25) quedan muy pocos versículos sin paralelo.

b) Relación entre ambos documentos

Hay razones bastante decisivas en favor de una prioridad de Jds respecto de 2 Pe. Veámoslas.

1) En la hipótesis de que Jds hubiera utilizado 2 Pe, no se acaba de ver la razón de haber centrado su atención sólo en 2 Pe 2,1-3,3 y haber dejado de lado datos de 2 Pe 1,1-21 y 3,4-18, que hubieran podido reforzar grandemente su argumentación [15]. En cambio, resulta mucho más verosímil que 2 Pe haya utilizado la práctica totalidad de Jds para rebatir los errores de los falsos maestros.

2) Jds es normalmente más vivo y conciso. Pero precisamente en aquellos textos en que es más amplio, ello se debe a que cita escritos apócrifos [16]. 2 Pe no cita ningún documento.

[15] Se ha propuesto más de una vez considerar 2 Pe 2 como una inserción en un documento (que constaría de 2 Pe 1 y 2 Pe 3) centrado en el tema del retraso de la Parusía. Sin embargo, un análisis más detallado de 2 Pe no resiste esta hipótesis; cf. A. Wickenhauser / J. Schmid, *Einleitung in das neue Testament* (Friburgo B. 1973) 605-609; traducción española, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona ³1978) 899ss.

[16] Jds cita el libro de Henoc, probablemente en su versión griega (Jds 14-15), pero utiliza el mismo libro de Henoc en otros lugares y parece que usó también la *Ascensión de Moisés* y tal vez el *Testamento de Moisés*: cf. la introducción a Judas.

Sin embargo, parece más coherente pensar que 2 Pe no ha querido reproducir textos menos aceptados y utilizados. La omisión de estas citas (una de ellas explícita) habla en favor de la utilización de Jds por parte de 2 Pe. Pero, además de evitar los textos que han sido sacados de los apócrifos, 2 Pe introduce ejemplos bíblicos en su argumentación (Noé y Lot) y ordena todas las referencias según la cronología del AT. Sería muy rebuscado pensar que Jds ha tergiversado el orden de los ejemplos de 2 Pe. La prioridad de Jds parece bastante clara.

3) Hay textos de 2 Pe que no se comprenden si no se tiene en cuenta el texto de Jds. Por ejemplo 2 Pe 2,4 dice: «porque Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, sino que los hundió en los abismos tenebrosos del tártaro donde están guardados hasta el día del Juicio». No resulta fácil comprender este texto sin la referencia al pecado de los ángeles, explicitado en Jds 6, y a su vez no resulta fácil saber a qué pecado se refiere Jds 6 sin tener en cuenta el libro de Henoc. Por otra parte, cuando 2 Pe 2,10-11 hace referencia a aquellos que «atrevidos, arrogantes y que injurian sin temor a los seres gloriosos, cuando ni siquiera los ángeles, superiores en fuerza y en poder, se atreven a pronunciar ante el Señor una sentencia injuriosa contra ellos», difícilmente se puede comprender el episodio al que se hace referencia en este texto. En cambio, el ejemplo narrado en Jds 9 se refiere a la discusión sobre el cuerpo de Moisés y parece que ha sido sacado del libro apócrifo conocido como *Asunción de Moisés*. Hay otros textos que resultan difíciles de comprender en 2 Pe y que en Jds son más claros [17].

4) Hay una última razón, el género literario de 2 Pe. Como veremos a continuación, 2 Pe se inscribe en un género literario bastante definido, que clarifica su mensaje y que constituye un marco de interpretación que ayuda a su comprensión. La llamada Carta de Judas no ha seguido este género literario y queda como un documento relativamente indeterminado, pues parece una invectiva, pero también se abre con un encabezamiento epistolar. Creemos que 2 Pe es un documento mucho más maduro, que ha aprovechado la invectiva de Jds para sus objetivos. Veamos, por tanto, este aspecto que va a ayudar a situar literariamente 2 Pe.

[17] Otros textos en K.H. Schelkle, *op.cit.* 195.

5. *Género literario y estructura*

2 Pe se inscribe con bastante claridad en un género literario conocido y utilizado tanto en el AT como en el judaísmo y en el NT: se trata del género literario llamado discurso de adiós o testamento.

a) El género literario «testamento»

Resulta familiar que en las tradiciones del AT y del judaísmo muchos personajes con impronta importante, con un cierto bagaje espiritual que transmitir, dejen un testamento espiritual a sus descendientes o sucesores. Los elementos que forman este género literario se pueden resumir en los siguientes: a) el que está próximo a la muerte tiene una clara conciencia de que el fin está próximo; b) quiere a los suyos (los hijos, los discípulos) cerca de sí, los llama; c) recuerda acontecimientos importantes de su vida, en algunos casos compartidos por algunos de sus sucesores; d) dirige la mirada al futuro y hace recomendaciones, como guardarse de los engaños, mantener la fidelidad, la confianza, el amor mutuo.

No es difícil reconocer elementos de este esquema en varios textos bíblicos. Es el caso de los Patriarcas, comenzando por Jacob (Gn 49) y siguiendo con Moisés (Dt 30-32) y Josué (Jos 24). Esta forma de presentar se adopta también en el NT; recordemos los discursos de despedida de Jesús en Jn 13-17, que son un ejemplo patente. Pero hay otros documentos que se amoldan a este tipo de presentación, tales son la despedida de Pablo en Éfeso tal como la presenta Lc en Hch 20,17-35 e incluso fragmentos de las llamadas cartas pastorales de la escuela paulina. Recordemos que hay una obra de los primeros años de nuestra era que se denomina precisamente *Los Testamentos de los doce Patriarcas*.

b) 2 Pe como discurso de despedida: estructura literaria

En 2 Pe no resulta rebuscado reconocer aspectos de este esquema. El autor tiene conciencia clara de la proximidad de su muerte (1,15), ha recibido una revelación en este sentido (1,14); recuerda un acontecimiento fundamental de su vida, la transfiguración de Jesús (1,17); recuerda también enseñanzas y aspectos de la vida de la comunidad (1,12.13.15); mirando hacia el futuro, anuncia la aparición de falsos maestros que in-

tentarán engañar a los fieles (2,1-3,3); previene a los lectores para que no se dejen embaucar acerca de la venida del Señor; el Señor volverá, hay que estar atentos y esperarle (3,1-13); la conclusión insiste en la necesidad de mantenerse firmes hasta la venida del Señor (3,14-18).

Aunque no tengamos aquí el esquema claro de un testamento, ni todos los aspectos que definen este género literario, no hay duda de que el talante fundamental del texto es el de dejar una herencia espiritual. En este contexto, es claro que la atribución del escrito a Pedro le daba una solidez y firmeza extraordinarias. Como veremos más adelante, el texto difícilmente puede ser de Pedro. Sin embargo, el género literario ayuda a recomendar el escrito a los lectores.

La estructura del escrito sigue, fundamentalmente, el esquema insinuado: se subraya la importancia de la fe recibida y se recuerda la enseñanza fundamental (1,3-21); se advierte sobre los falsos maestros (2,1-22); se reafirma la enseñanza sobre la venida del Señor y la necesidad de estar atentos (3,1-17). El escrito se cierra con la exhortación a crecer en el conocimiento de «nuestro Señor y salvador Jesucristo» y con una breve doxología (3,18).

II. DIMENSIÓN DOCTRINAL

1. Teología: datos fundamentales

Ni la teología ni la cristología de 2 Pe presentan datos explícitos importantes. Hay referencias a Dios como Padre (1,17), al Espíritu como inspirador de los profetas y escritores sagrados (1,21). Jesucristo es presentado como «el Señor y salvador» (1,11; 2,20; 3,2; 3,18) o simplemente como «Señor» (1,2; 1,8; 1,14; 1,16). Es posible que el término *Kyrios* (Señor) tenga un sentido de confesión fuerte, ya que en la presentación del escrito es sustituido por «Dios»: «Jesucristo, nuestro Dios y salvador» (1,1). Pero el resto de 2 Pe no nos proporciona datos claros en este sentido [18].

[18] Conviene recordar que las confesiones de Jesús como Dios son sumamente escasas en el NT; textos claros los tenemos en Jn 20,18 (cf. 1,1) y en 1 Jn 5,20.

2. *Doctrina de los adversarios y respuesta*

a) La doctrina de los adversarios

Aparte la doctrina tradicional sobre Dios y sobre el misterio de su presencia y relación con el mundo, 2 Pe tiene un foco de atención claro, la doctrina de los «falsos maestros». No resulta nada fácil reconstruir sus afirmaciones. Sin embargo, sí es posible entrever su doctrina a través de algunas de las acusaciones e invectivas que se les dirigen.

Se trata de un grupo que pertenece a la comunidad (2,2). Un grupo que tiene numerosos seguidores (2,3), por tanto un grupo de gente con autoridad (falsos maestros: 2,1). Incluso se dice que comparten licenciosamente banquetes con los destinatarios (2,13). Los epítetos que se les dedican son bastante impresionantes: miopes hasta la ceguera (1,9), atrevidos, arrogantes, animales irracionales («que acabarán como los animales»: 2,10.12); impuros, viciosos, con los ojos hambrientos de adulterio (2,14); se les tilda de ser fuentes sin agua y nubes arrastradas por la tempestad (2,17); se les acusa de proferir palabras hinchadas de vaciedad, acompañadas de deseos carnales (2,18); se les denomina esclavos de la corrupción, impostores cargados de engaños (2,19; 3,3). No se puede negar que, siendo miembros de la misma comunidad, son tratados como verdaderos enemigos. Las acusaciones parecen hacer referencia, primero, al futuro («habrá entre vosotros»: 2,2); sin embargo, pronto se deja el futuro y se habla claramente en presente (2,10.12.13.14,20), pero incluso en pretérito (2,15.22). La exactitud con que se describe su actuación no corresponde al uso de diversos tiempos [19].

La acusación más fuerte que se les dirige es la de negar al Señor, es decir, a Jesús (2,1). No deja de sorprender la cercanía de esta formulación con las que tenemos en 1 Jn (2,22-23; 4,1-2). Sin embargo, en 2 Pe esta negación se da más en la práctica que doctrinalmente [20]. La actuación del grupo atacado es

[19] Una explicación convincente la ofrecen A. Wickenhauser / J. Schmid, *op. cit.* 609.

[20] Recordemos que la acusación fundamental de 1 Jn es que los secesionistas niegan a la humanidad de Jesús una función salvífica (1 Jn 2,22-23; 4,2-3; cf. 2 Jn 7), sin que haya en 1 Jn acusación alguna de conductas moralmente reprochables. En 2 Pe, en cambio, la negación de Jesús como Señor parece que va más bien en la línea de no reconocer el mandamiento santo (cf. 2 Pe 2,21).

calificada de libertinaje (2,2), amor al dinero (ambición 2,3), ir tras los deseos carnales (2,10); se dice que «su placer es el desenfreno en pleno día» (2,13). Todo lo cual entraña la negación del «mandamiento santo» (2,21; cf. 3,2). Y, en la práctica, comporta la proclamación de una libertad sin límites (2,19).

Este conjunto parece apuntar a grupos gnostizantes que no dan importancia a la exigencia moral de la fe y del seguimiento de Jesús (antinomistas). Nos son conocidos por algunas cartas paulinas (1 Cor 6,12; cf. 1 Cor 10,23). Probablemente estamos en los comienzos de una gnosis cristiana que desembocará en los grupos libertinos que están reflejados en los sistemas gnósticos del siglo II [21].

b) Respuesta: fe como conocimiento y retraso de la parusía

La respuesta global del autor es «mantener a los destinatarios en tensión, a través de la memoria» (1,13; cf. 3,14). Para conseguir este objetivo apelará a la base fundamental de una actuación fructuosa (conocimiento, virtud y amor, cf. 1,5-8) mediante el recurso a Jesús (la transfiguración, 1,14-18), a los primeros testigos (1,12-16.18) y a los profetas del AT, inspirados por el Espíritu Santo (1,19-21; cf. 2,4-9). Esta argumentación se repite al final de 2 Pe: se apela a la Primera Carta de Pedro (3,1), a los profetas y a los apóstoles (3,2). Resulta sumamente interesante que, como confirmación de esta argumentación, se aduzcan también la enseñanza de Pablo y sus cartas (3,15-16), con la advertencia de que no pueden ser interpretadas sin más desde la ignorancia y el error.

El núcleo de la respuesta del autor es sumamente instructivo: para mantener firme la fe, es decir, la piedad y el recto conocimiento (cf. 1,5-8), hay que buscar el fundamento en los hechos salvíficos de Jesús y del AT, interpretados por el Espíritu (1,21), tanto en las Escrituras del AT como en las del NT; esto último también se deduce de la carta, porque la referencia a las tradiciones de los apóstoles, a 1 Pe y a las cartas de Pablo son como una primera referencia al hecho que luego se denominará la problemática del canon de la Biblia. Tenemos aquí de una forma muy nuclear el tema de las fuentes

[21] Cf. K.H. Schelkle, excurso «Falsas doctrinas y falsos doctores en Judas y en 2 Pedro», *op.cit.* 324-329; también, más brevemente, É. Cothenet, *Las cartas de Pedro* (Estella 1984) 51-52.

de la revelación que el Vaticano II presentará en la Constitución *Dei Verbum*. Ésta es la aportación más interesante de 2 Pe, una especie de pequeño tratado sobre la Sagrada Escritura y la tradición como fuente de la revelación y de la teología.

A la luz de este esquema argumentativo, los problemas doctrinales más sobresalientes se resuelven con relativa claridad. Esos problemas son el tema de la fe como conocimiento y el retraso de la Parusía.

El tema de la fe como conocimiento sorprende por su repetida aparición; se habla de la *gnosis* (conocimiento: 1,5.6; 3,18), de la comprensión plena (*epignosis*: 1,2.3.8; 2,20), se utilizan muchos verbos para designar el acto de conocer (*gnoridso:* 1,16; *ginosko*: 1,20; 3,3; *oida*: 1,12.14; 2,9; *proginosko*: 3,17; *epiginosko*: 2,21, dos veces). Parece, efectivamente, que esta acentuación tan grande en un escrito tan breve se debe a la importancia que podían darle los adversarios. Si éstos eran gnósticos primitivos, es coherente que apelaran a la *gnosis* como virtud fundamental.

El autor responde al tema directamente. La *gnosis* es un momento del proceso de la fe que lleva al amor (1,5-8), pero «por sus frutos los conoceréis», es decir, hay que llegar a los frutos: «porque si poseéis estas cualidades con abundancia, no quedaréis inactivos ni sin fruto en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (1,8). Con este breve tratamiento del tema de la fe y el conocimiento no solamente no se elude la dificultad que probablemente presentan los adversarios, sino que también se subraya un aspecto poco común a los escritos bíblicos: la fe es también *fides quae creditur*, no solamente *fides qua creditur* [22], un aspecto que acerca el talante de 2 Pe a los escritos de la escuela joánica y a las llamadas cartas pastorales de la escuela paulina.

Finalmente, el tema del aparente retraso de la parusía se resuelve apelando a los criterios que hemos enunciado antes; por una parte recordando la doctrina bíblica de la creación y de la consumación (3,5-7) y, por otra, dando testimonio de la transfiguración de Jesús (1,14-18) y de la tradición evangélica sobre Jesús (3,10-13). El enlace lógico entre el problema del retraso de la parusía y el resto de la doctrina de los falsos maestros no acaba de quedar del todo claro.

[22] K.H. Schelkle, *op.cit.* 260-261.

III. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

1. *Fecha de composición*

No tenemos datos externos para situar cronológicamente la composición de 2 Pe. Pero hay una serie de aspectos de este escrito que apuntan a una composición tardía, hacia finales del siglo I o comienzos del siglo II. Un primer punto de referencia es la carta de Judas. Como veremos en la introducción a Jds, este escrito es claramente posterior a la época apostólica. El hecho innegable de su utilización por parte de 2 Pe hace que hayamos de apuntar a finales del siglo I como fecha probable para la composición de 2 Pe.

En segundo lugar, está el conocimiento y utilización de Mt. La referencia a la transfiguración (1,17-18; cf. Mt 17,1-5) es un dato explícito, pero hay otras referencias a la tradición petrina de Mt [23]. Ahora bien, el conocimiento de la tradición mateana hace que debamos situar 2 Pe después de la composición de Mt, aproximadamente en los últimos años del siglo I. El autor de 2 Pe parece conocer, además, los relatos evangélicos (cf. 3,2), o por lo menos conoce tradiciones apostólicas sobre Jesús.

Además, 2 Pe alude explícitamente a 1 Pe: «ésta es la segunda carta que os escribo» (3,1). Hemos visto, al presentar 1 Pe, que lo más probable es que este escrito se compusiera hacia el año 80. 2 Pe debe ser, por lo menos, posterior a esta fecha.

Cuando se redacta 2 Pe, ya circula una colección de cartas de Pablo (3,16) que el autor conoce bien. Este dato sitúa 2 Pe claramente después del período apostólico. Lo cual se confirma con otra indicación de 2 Pe: «los padres han muerto» (3,4). Los padres son aquí los cristianos de la primera generación apostólica, no los patriarcas del AT. Finalmente, «el debate sobre el sentido y la interpretación del texto cristiano es una problemática del siglo II que se refleja claramente en el desarrollo de la carta» [24] (cf. 1,19-21; 3,2; 3,15-16).

La conclusión es que con 2 Pe nos hallamos claramente al final del período del NT. Habrá que situar la carta a finales

[23] P. Dschulnigg, *Der theologische Ort des Zweiten Petrusbriefes*, BZ 33 (1989) 161-177, especialmente 168-176, según cita de M. Rodríguez, *op.cit.* 145, notas 14-15.

[24] J. Cervantes, *La tradición petrina*, 136.

del siglo I o a comienzos del siglo II, más allá del período subapostólico en el que habíamos datado 1 Pe y en el que se elaboró la Carta de Judas.

2. *La cuestión del autor*

Según cuanto acabamos de decir, el autor no puede ser Pedro. Estamos, por tanto, ante un claro caso de pseudoepigrafía. Porque es indudable que el autor de 2 Pe escribe inspirándose en la figura de Pedro y basándose en su autoridad: se autopresenta como tal (1,1); habla sobre la revelación de la proximidad de su muerte por parte del Señor (1,14; cf. Jn 21,18-19); recuerda su presencia en la transfiguración (1,16-18); se denomina hermano de Pablo (3,15).

Sobre la identidad del autor de 2 Pe no tenemos información especial. Como hemos notado en diversos momentos de la presentación del escrito, se ha de tratar de una persona culta, pues el griego utilizado es correcto, incluso peculiar y técnico, alguien familiarizado con el mundo helenista. Conoce las Escrituras del AT y las utiliza. Tiene una información bastante detallada de los escritos del NT y los utiliza, aunque sin citarlos.

3. *Lugar de composición*

Tradicionalmente se había atribuido a Roma el lugar de composición de 2 Pe. Sin embargo, esta atribución dependía de la filiación petrina de 2 Pe, que hoy está descartada. Por otra parte, la mención de 1 Pe ha hecho pensar a muchos en Asia Menor. Es una hipótesis verosímil, pero no tiene ningún otro dato que la confirme.

Los datos sobre el autor que acabamos de mencionar parecen situar 2 Pe en un lugar de fuerte cultura helenística, en relación con otros escritos apócrifos tanto del AT (la literatura henóquica) como del NT (el Apocalipsis de Pedro). Es bien conocido, por otro lado, que 2 Pe entra en el canon de los escritos inspirados a través de su utilización en Alejandría, pues, aunque Clemente de Alejandría no conocía la carta, en cambio Orígenes sí la conoce [25]. Sin embargo, hay que reconocer que este punto es una cuestión plenamente abierta.

[25] Sobre el camino que llevó a 2 Pe a su inclusión en el canon, puede verse J. Cantinat, *op.cit.* 123; A. Wickenhauser / J. Schmid, *op.cit.* 604-605.

IV. BIBLIOGRAFÍA

En contraste con la bibliografía de 1 Pe, la bibliografía de 2 Pe no se ha visto especialmente incrementada en estos últimos años. De todos modos puede consultarse con utilidad un buen informe sobre la investigación, realizado a propósito de 2 Pe en R.J. Bauckham, *2 Peter: An Account of Research*, ANRW II, 25.5 (1988) 3713-3752, clasificado por capítulos: relaciones literarias, autor, adversarios, carácter teológico y contexto, forma literaria, pseudonimia, fecha y bibliografía. Aquí vamos a limitar este capítulo a ofrecer algunas introducciones y comentarios en castellano.

A. Stöger, *Carta de San Judas. Segunda Carta de Pedro* (Barcelona 1967, original de 1962). Se trata del volumen correspondiente a la colección que en castellano se llama *El Nuevo Testamento y su mensaje*. En realidad es un comentario sin pretensiones que, sin embargo, tiene en cuenta los aspectos más importantes y los trata con profundidad y notable penetración.

K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid 1970, original de 1961). Comentario que, a pesar de los años transcurridos, continúa siendo muy válido. Pertenece a la prestigiosa colección de comentarios de la editorial alemana Herder. Es una muy buena obra de consulta. Para 2 Pe, la mejor obra de consulta en castellano.

E. Cothenet, *Las cartas de Pedro* (Estella ^{3}1990) 50-61; véase lo que decimos de esta introducción en la bibliografía de 1 Pe.

J. Cantinat, *La segunda carta de Pedro*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983, original de 1977) 110-123; véase lo que decimos de esta obra en la bibliografía de 1 Pe.

J. Cervantes, *La tradición petrina en las cartas de Pedro*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1991) 135-139; ver lo que decimos de este trabajo en la bibliografía de 1 Pe.

M. Rodríguez, *Tres apócrifos no-gnósticos sobre Pedro (El Apocalipsis de Pedro, El Evangelio de Pedro y los Hechos de Pedro)*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, citada en ficha anterior, 141-184, especialmente 145-146.154-155. Muy interesante por analizar los contactos de obras no canónicas con las cartas de Pedro. Ayuda a situar 2 Pe en la amplia tradición petrina del comienzo del cristianismo.

Un buen comentario, actualizado y con bibliografía, lo encontramos en lengua francesa, E. Fuchs / P. Reymond, *La deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épitre de Saint Jude* (Ginebra ^{2}1988); el comentario a 2 Pe se encuentra en las pp. 15-136.

Capítulo XI
CARTA DE JUDAS

Se conoce con este título un breve escrito que ha sido correctamente calificado de «hoja volante antiherética» [1]. El autor se limita a exponer una situación difícil, creada por la intromisión de unos pocos subversivos en la comunidad, y centra su escrito en una clara y decidida denuncia de los errores que dan pie a una actuación tan escandalosa. La dificultad parece centrarse en un comportamiento claramente licenciosa de estos sobrevenidos que, además, parece lo quieren justificar con pretensiones de ser gente privilegiada, superior y llena del Espíritu.

En la introducción a 2 Pe hemos visto que prácticamente todo el texto de Jds ha sido utilizado por 2 Pe. En efecto, de los 25 versículos que componen este escrito apenas si quedan 6 sin paralelo en 2 Pe [2]. Sin embargo, se trata de dos escritos sensiblemente diversos, a pesar de la práctica integración de Jds en 2 Pe.

Si bien es verdad que la finalidad de ambos escritos es idéntica –la denuncia de falsos maestros en el seno de la comunidad, que tienden a desorientar a la comunidad acerca de su comportamiento y acerca de la justificación de este comportamiento–, sin embargo hay diferencias de un cierto peso. La diversidad la marca, sobre todo, el género literario: mientras 2 Pe se construye básicamente como un testamento espiritual atribuido al apóstol Pedro, en cambio Jds es un escrito

[1] K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas.* (Madrid 1974, original de 1961) 192; la traducción castellana suaviza el original alemán.

[2] Pueden verse los paralelos en la introducción a 2 Pe.

mucho menos solemne, mucho más directo y vivo. Los argumentos doctrinales que ocupan un lugar importante en 2 Pe, no tienen desarrollo en Jds. Más en concreto, ni el tema del conocimiento, tan importante en 2 Pe [3], ni la discusión doctrinal sobre el retraso de la Parusía aparecen para nada en Jds [4]. Por otra parte, tampoco tenemos en Jds los elementos de una sistematización doctrinal acerca del valor probativo de la Escritura y, menos aún, de la utilización de escritos del NT en dicha argumentación.

La llamada Carta de Judas se limita a exponer un problema y a afrontarlo con una argumentación que tiene como punto de referencia la actuación de los intrusos y la poca coherencia de sus argumentos. Haremos, por tanto, una breve introducción a este documento, que constará de dos apartados, la dimensión literaria y doctrinal y, después, la dimensión socio-histórica.

I. DIMENSIÓN LITERARIA Y DOCTRINAL

1. Aspectos literarios

Como hemos dicho, se trata de una «hoja volante». No podemos esperar, por tanto, ni una argumentación detallada ni tampoco una exposición muy pormenorizada. Es un escrito relativamente conciso y ágil que, sin embargo, no por ello deja de ser cuidado y estilísticamente trabajado.

El autor conoce bien el griego y lo maneja con soltura. No es ajeno a la retórica helenística. Cuida sus frases y las ilustra con construcciones y períodos trimembres [5]. Los pocos semitismos que aparecen en Jds se deben a las fuentes utilizadas más que a una mentalidad semítica (cf. por ejemplo 15).

[3] El tema del conocimiento es únicamente mencionado por Jds, sin que se haga ningún énfasis en su importancia (5.10), lo cual no quiere decir que no la haya podido tener dentro de la justificación doctrinal de los intrusos, cf. 8.19.

[4] El tema del retraso de la Parusía de 2 Pe es, además, un tema aparentemente ajeno a la doctrina de los falsos maestros que se combaten en este escrito; cf. la introducción a 2 Pe.

[5] «No es casual que, en su carta, todo esté ordenado en tríadas», A. Stöger, *Carta de san Judas. Segunda carta de San Pedro* (Barcelona 1967, original de 1962) 5.

La estructura del documento deja entrever una mente clara. Se alternan los diversos apartados: a las invectivas contra los intrusos siguen ilustraciones sacadas tanto del AT como de la literatura apócrifa, que conoce y utiliza con soltura y familiaridad, sin olvidar, finalmente, una referencia a la doctrina de los apóstoles [6]. A grandes trazos este breve escrito se divide del modo siguiente:

- Encabezamiento de tipo epistolar: 1-2
- Ocasión y finalidad del escrito: 3-4
- Argumentos e invectivas contra los intrusos: 5-19
- Exhortaciones a la comunidad: 20-23
- Doxología final: 24-25

Hemos calificado el escrito de «hoja volante antiherética» porque en realidad tanto las invectivas como los argumentos, que constituyen su núcleo fundamental, tienen esa clara finalidad. En este sentido el encabezamiento epistolar resulta muy formal y poco original. Recuerda grandemente los que tenemos en 1 Pe y 2 Pe, aunque tenga algún concepto menos frecuente en este tipo de salutaciones (la misericordia: 2.21) o, en general, los encabezamientos paulinos (cf. Rom 1,1 y Flp 1,1). Por otra parte, la doxología final se hace eco de múltiples aspectos de otros escritos del NT (p. ej. Flp 1,10; 1 Tes 5,23) o, especialmente, de la doxología que cierra la Carta a los Romanos (16,25-27).

2. *Aspectos doctrinales*

Puesto que prácticamente la totalidad de Jds está en 2 Pe, vamos a limitar este apartado a señalar aquellos aspectos que

[6] Esta alternancia es importante y se estructura de forma quiástica en el núcleo central:

a) invectiva: v. 4;
b) ejemplificación bíblica: vv. 5-7;
a²) invectiva: v. 8;
b²) cita de Zac 3,2: v. 9;
a³) invectiva: v. 10;
b³) ejemplificación bíblica: v. 11;
a⁴) invectiva: vv. 12-13;
b⁴) cita de Henoc: vv. 14-15;
b⁵) cita de los apóstoles: vv. 17-18;
a⁶) invectiva final: v. 19.

A partir del v. 20 viene la exhortación propiamente dicha que ya se ha insinuado en los vv. 17-18.

resultan más característicos de Jds. Evidentemente, el centro de la atención de Jds está en los intrusos, su actuación y su doctrina. Señalaremos algunos trazos más característicos de este grupo y también los aspectos más relevantes de la argumentación del autor.

a) Actuación y doctrina de los intrusos

Jds llama a los adversarios «intrusos» (4). Lo cual es significativo, porque además parece que son un grupo reducido, «algunos» (*tines anthropoi*, 4). Se han integrado en la comunidad (participan en sus comidas fraternas: 12). La acusación respecto de la comunidad es que provocan separaciones (19). Por ello la exhortación más directa es a apartarse de ellos, intentando con todo que no se pierdan (22-23).

Lo verdaderamente sorprendente y chocante es la actuación de estos intrusos: se les atribuye una actitud libertina (desenfrenada: 4), lujuriosa (12.18; cf. 7-8), llena de ambición y sumamente interesada (12). Se compara su actuación a la de los habitantes de Sodoma y Gomorra (7-8). Se les tilda de pretenciosos (se les llama visionarios: 8). En este sentido parece suponerse que se creían superiores a los ángeles (8; cf. 19).

La acusación más grave es la de negar al Señor y su soberanía (4.8). Qué sentido tuviera esta negación de la soberanía del Señor (Jesús) no acaba de quedar claro. En este punto estamos ante el mismo interrogante que se detecta en 2 Pe. La posible relación con los escritos de la escuela joánica es pura conjetura [7].

b) Respuesta del autor

La argumentación del autor contra estos intrusos es de la misma tonalidad que la estudiada en 2 Pe. Se habla despectivamente de los intrusos («algunos», v. 4, tiene un matiz claramente despectivo), se les llama secamente «ésos» (*outoi*, 8.10.12.16.19). Los epítetos que se les aplican son menos du-

[7] La formulación de Jds, «negar (*arneomai*) a nuestro Señor Jesucristo» (4; cf. 2 Pe 2,1), coincide sorprendentemente con la formulación de 1 Jn 2,22-23: «¿quién es el mentiroso sino el que niega (*arneomai*) que Jesús es el Mesías? Éste es el anticristo, el que niega (*arneomai*) al padre y al hijo. El que niega (*arneomai*) al hijo tampoco tiene al padre...».

ros que en 2 Pe, pero no dejan de ser fuertemente ofensivos: impíos (4.15), soñadores (8), animales irracionales (10; cf. 19), pecadores (15), murmuradores (16), que van tras sus propias inclinaciones (16.18), que crean división (19). Este conjunto deja la impresión de una oposición frontal entre el autor y los intrusos. Por ello la argumentación es también dura.

El punto fundamental de la réplica del autor está en «recordar» los aspectos fundamentales de la fe tradicional (4). Dios es Padre (1), el Dios único (25), el que nos llama y salva (1.25), el que nos da la gracia (4), el que nos da el Espíritu (20). Jesucristo es Señor (17.21.25) y soberano (4; cf. 8). Dios conduce la historia (5), castiga el pecado y la perversión de los ángeles (6) y de los hombres (7; cf. 5). Será él quien venga a juzgar a todos y a condenar a los impíos (15.18), entre los cuales están evidentemente los intrusos (15). A éstos hay que intentar salvarlos, apartándolos de la condenación (23), pero sin ambigüedades, es decir, sin tener con ellos un trato de connivencia (23).

La referencia a las Escrituras del AT, en general sin citarlas (cf. con todo la cita de Zac 3,2 en 9), a los libros apócrifos, también sin cita (pero cf. la cita de Henoc en 14) y a las enseñanzas de los apóstoles (17-18) constituyen los lugares teológicos a los que apela la argumentación del autor. Por otra parte, las exhortaciones acuden a temas conocidos: la edificación de la comunidad sobre la base de la fe (20), la oración movida por el Espíritu (20), el mantenerse en el amor de Dios (21) y la espera de la misericordia de Jesucristo (21).

La doctrina de Jds no aporta más que matices sin especial originalidad al núcleo tradicional del NT. Sin embargo, el documento tiene fuerza y personalidad. Tal vez, sobre todo, por su tono directo, vivo e interpelador.

3. *Utilización de los apócrifos del Antiguo Testamento*

La cita del libro de Henoc que tenemos en Jds 14-15 provocó, como veremos más adelante, una serie de dudas en la tradición cristiana acerca de la canonicidad de Jds. De hecho, la doctrina de la inspiración de la escritura ha ido madurando poco a poco y hoy en día no ve especial dificultad en que se utilicen otras fuentes de información y de reflexión dentro de la argumentación o de la exhortación de las obras bíblicas. Los

ejemplos que se han ido detectando, tanto en el AT como en el NT, han hecho ampliar y profundizar notablemente la doctrina de la inspiración.

La dificultad, por tanto, no es si el autor de Jds ha utilizado obras no canónicas, sino más bien saber dónde las ha utilizado para poder comprender mejor el mensaje del libro bíblico. Es el caso de Jds en el núcleo central de su obra. Los ejemplos bíblicos que aduce (5-7; 9; 11) no son citados según la fuente bíblica última, sino más bien a través de las múltiples versiones de las mismas tradiciones que tenemos en las obras llamadas apócrifos del AT. Así, por ejemplo, parece claro que la mención del pecado y el castigo de los ángeles no se refiere directamente a Gn 6,1-4, sino que es narrada según la tradición del libro de Henoc, obra del siglo II a.C. [8]. También se comprende mejor el episodio de la discusión sobre el cuerpo de Moisés si se tiene en cuenta la obra apócrifa *Ascensión de Moisés*, datada al comienzo del siglo I a.C., donde se narra la lucha del arcángel Miguel con el diablo para ver quién se queda con el cuerpo de Moisés [9].

Por tanto, la cita de Henoc que aduce Jds 14-15 no es más que un caso de utilización explícita, pero la forma de trabajar de Jds confirma que la literatura llamada apócrifa o intertestamentaria resulta muy clarificadora para conocer el sentido de las tradiciones del AT que se utilizan y que muchas veces contienen la clave de comprensión de textos del NT [10].

II. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

Los puntos de referencia de este documento son muy limitados. En efecto, al margen de su utilización por parte de 2 Pe, no tenemos indicación alguna acerca de su origen. La fi-

[8] Cf. J. Cantinat, *La carta de Judas*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983) 101-102.

[9] El texto de la *Ascensión de Moisés* es conocido a través de Orígenes, cf. J. Cantinat, *op.cit.* 102 y nota 3: para otros ejemplos de Jds, cf. ibíd.

[10] Un punto de referencia fundamental en este sentido es la literatura targúmica, las traducciones arameas del AT que, más que probablemente, se utilizaban en tiempo del NT e incluso en tiempo de Jesús. Estos últimos años han visto avanzar decididamente el papel de los Targumes en la interpretación del NT, sobre todo a partir de la publicación del llamado Targum *Neophyti*, con materiales muy antiguos, algunos de la época precristiana.

liación apostólica del escrito es lo único que podemos intentar delimitar. Por otra parte, este documento tardó muchos años en alcanzar un lugar definitivo en el canon. Vamos a ceñir este apartado a estas dos cuestiones.

1. La cuestión del autor

La llamada Carta de Judas se abre con esta autopresentación: «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los llamados y amados por Dios Padre y guardados para Jesucristo». ¿Hay alguna posibilidad de identificar al autor?

La tradición del NT habla, efectivamente, de «Santiago y Judas» entre los llamados hermanos del Señor (Mc 6,3). Este Santiago ha de identificarse con el responsable de la Iglesia de Jerusalén de que nos habla Pablo (Gál 1,19) y de cuya actuación tenemos referencia en los Hechos (Hch 12,17; cf. 15,13; 21,28) [11]. Además, la existencia de la llamada Carta de Santiago parece ser también un punto de referencia para la Carta de Judas. Sin embargo, éste es todo el bagaje que tenemos para identificar al autor de Jds.

Por otra parte, al hablar de las características literarias, ya hemos insinuado que el autor ha de ser una persona versada en la cultura helenística, con conocimientos de la retórica, del estilo y tanto de las invectivas helenistas como de los apócrifos judíos. Todo el tono y contexto literario de Jds parece hacer referencia a un medio literario y cultural no palestino. Sin embargo, esto, en sí mismo, no es argumento ni a favor ni en contra de la autoría de Judas. Estamos ante una cuestión claramente abierta. Ahora bien, dada la problemática de Jds y el tono con que se habla de la generación apostólica –«pero vosotros, queridos, recordad lo que predijeron los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo», 17–, resulta mucho más satisfactorio pensar en los últimos años del siglo I como tiempo de composición de Jds. En lo que hace referencia al lugar de composición y a los destinatarios, no hay dato alguno que pueda clarificar estos aspectos.

[11] No parece que haya posibilidad alguna de identificar al autor de Jds con Judas, el discípulo de Jesús, uno de los doce, hijo de Santiago (Lc 6,16; cf. Hch 1,13), a quien Mt parece llamar «Tadeo» (cf. Mt 10,3). Ha habido intentos de mostrar una equivalencia entre «Judas de Santiago» (Lc 6,16) y Judas hermano de Santiago (Jds 1), pero sin éxito.

2. *La Carta de Judas y el canon bíblico*

Un testigo de excepcional importancia es 2 Pe. Su utilización de Jds es indudable, pero no aporta datos ni acerca de su origen, ni del tiempo en que se redactó, ni de los destinatarios. Después de 2 Pe no hay constancia de su utilización o de su valoración como escrito inspirado hasta el llamado *Canon de Muratori* (hacia el 200). Resulta sorprendente que este documento, probablemente romano, mencione Jds entre los escritos que se tienen como inspirados, junto a 1 Jn y a otra epístola joánica; y esto, no sólo porque no menciona las cartas de Pedro, sino porque además subraya su canonicidad [12].

Ahora bien, fuera de estos dos testigos, hay que esperar a Clemente de Alejandría para encontrar citas de Jds [13]. Orígenes lo usa pero no deja de notar que inspira reservas, a causa de su utilización de los apócrifos [14]. Jerónimo deja constancia de que todavía existen dudas acerca de su canonicidad [15]. Las Iglesias de Siria (Antioquía y Siria oriental) no la mencionan para nada hasta fines del siglo V. Desde el punto de vista de la tradición manuscrita poseemos ahora el llamado P^{72}, del siglo III [16]. Un manuscrito que, si bien no aporta datos especialmente significativos desde el punto de vista de la crítica textual, tiene sin embargo una antigüedad muy respetable.

Ante estos datos, no ha de extrañar que personalidades de la historia de la interpretación como Erasmo, Lutero y el Cardenal Cayetano, por citar nombres de significación diversa, se hayan continuado haciendo eco de la ambigüedad que acompañó la aceptación de esta obra en el canon [17].

III. BIBLIOGRAFÍA

La exégesis no ha prestado demasiada atención a este escrito. Algún autor se queja significativamente de ello, como D. Rowston,

[12] A. Wickenhauser / J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo B. [6]1973) 41 y 582-584; versión española, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) 82 y 869-872.

[13] Ibíd.

[14] J. Cantinat, *op.cit.* 109.

[15] Ibíd. Cf. A. Wickenhauser / J. Schmid, *op.cit.* 582; traducción española 869.

[16] Publicado por M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX* (Ginebra 1961); como es bien sabido contiene las cartas de Pedro y la Carta de Judas.

[17] A. Wickenhauser / J. Schmid, *op.cit.* 583; versión española 870.

The most neglected book in the New Testament, NTS 21 (1974-75) 554-563). Existen algunos comentarios e introducciones en castellano. Todos han sido citados en la bibliografía de 2 Pe. Nos limitaremos a recordarlos.

K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid 1970, original de 1961) 189-245. La mejor obra de consulta en castellano.

A. Stöger, *Carta de San Judas. Segunda carta de Pedro* (Barcelona 1967, original de 1962) 13-58.

J. Cantinat, *La carta de Judas*, en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona 1983, original de 1977) 99-109. Del mismo autor puede consultarse, con interés, su comentario en francés, *Les épitres de Saint Jacques et de Saint Jude* (París 1973) 264-338; interesante también la bibliografía final.

A. Wikenhauser / J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) 864-872; ofrece una introducción breve con muchos datos útiles.

Un buen comentario en francés, actualizado y con bibliografía, es el de E. Fuchs / P. Reymond, *La deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude* (Ginebra [2]1988); el comentario de Jds ocupa las pp. 137-190.

ÍNDICE